La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance

On doit sans aucun doute à H. D. Betz d'avoir suscité l'intérêt des exégètes de Paul pour la rhétorique gréco-romaine (1). Ces dernières années, un nombre toujours plus grand d'articles et de thèses — de qualité fort inégale — ont systématiquement exploité ce filon (2). Ajoutons que ce regain d'intérêt doit son existence à l'évolution profonde des études contemporaines sur la rhétorique ancienne (3).

Que Rm pût obéir à un modèle rhétorique, W. Wuellner le soutint pour la première fois. Les exégètes se demandaient en effet quelle fonction Paul avait donné à ses exhortations (Rm 12–15): selon certains, elles avaient un rapport étroit avec les argumentations doctrinales précédentes (Rm 1–11), selon d'autres au contraire, elles ne s'y rattachaient pas ou de façon très lâche (4). Pour Wuellner, on ne pouvait sortir du dilemme et percevoir leur

(1) Il s'agit de l'exégèse de Paul, car la reprise du modèle rhétorique par Luc en plusieurs discours des Actes des Apôtres avait depuis longtemps été notée et portée à l'attention de la critique. L'article auquel je fais allusion, «The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians» parut en *NTS* 21 (1975) 353-379. Des critiques lui furent faites, aussi bien sur le genre rhétorique — judiciaire pour Betz, délibératif pour G. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill 1984) — que sur la *dispositio* — si Betz voit la *propositio* (ou question, thèse) principale en Ga 2,15-21, pour B. STANDAERT, «La rhétorique antique et l'épître aux Galates», *FoiVie* 84 (1985) 33-40, elle se trouve en Ga 3,1-5. Mais le principe même de l'existence d'un modèle rhétorique en Ga n'est pas fondamentalement remis en question.

(2) Voir les travaux de Wuellner, Church, Brinsmead, Hall, Jewett, Smit, Johanson, Holland, D. F. Watson, Hughes, etc.

(3) On sait que la rhétorique, progressivement identifiée au bon usage des tropes, a retrouvé son extension d'antan, sa réelle identité d'art de la persuasion, de l'argumentation.

(4) W. WUELLNER, «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried — Karris Debate over Romans», *CBQ* 38 (1976) 330-351.

rôle à l'intérieur de l'épître qu'en prenant cette dernière comme une argumentation obéissant aux lois de la rhétorique de l'époque.

Si Rm est avant tout une argumentation, c'est que Paul y défend une ou plusieurs thèses, qu'il s'agit au demeurant de retrouver. Soit dit en passant, ce n'est pas parce qu'on prend Galates ou Romains comme de véritables argumentations que la fonction de leurs exhortations respectives devient immédiatement manifeste, l'histoire de l'exégèse en donne la preuve. Que Wuellner ait raison, autrement dit que le modèle rhétorique permette de trouver la fonction des exhortations de Rm 12–15 et rende même compte de l'organisation globale de Rm, nombreux sont pourtant ceux qui en doutent encore. Voyons pourquoi.

I. Pertinence du modèle?

On n'a pas manqué de critiquer la façon dont Wuellner décrit les articulations de l'argumentation rhétorique qu'il pense retrouver pour l'ensemble de Rm et dont je ne donne ici que l'ossature ([5]):

exordium 1,1-15
transitus 1,16-17
confirmatio 1,18 à 15,13, en deux parties:
  probatio 1,18–11,36
  digressio (*exemplum*) 12,1–15,13
peroratio 15,14–16,23.

Nous reviendrons sur les diverses modifications déjà apportées à ce plan ou sur améliorations qui pourraient encore être suggérées, mais elles ne remettent pas fondamentalement en question l'hypothèse d'une argumentation rhétorique pour l'ensemble de Rm ou pour l'une de ses parties.

Plus radicalement, certains exégètes doutent de l'existence d'un modèle rhétorique dans les épîtres pauliniennes, pour des raisons extrinsèques. La Palestine n'a-t-elle pas connu, dès le II[e] siècle avant notre ère, une réaction forte contre une hellénisation galopante? Et si l'on en croit Ac 22,3, le jeune Saul ne fut-il pas été formé par

([5]) Avec d'autres catégories, appartenant elles aussi à la rhétorique gréco-romaine, F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11* (Tübingen 1985), propose pratiquement la même *dispositio: exordium* 1,1-15; *propositio* 1,16-17; *probatio* 1,18–11,36; *paraklèsis* 12,1–15,13; *conclusio* 15,14–16,23.

Gamaliel, à Jérusalem, dans une école où l'on ignorait tout de la rhétorique grecque? Au demeurant, si l'apprentissage des techniques de la rhétorique était réservé à l'enseignement supérieur et aux jeunes gens de famille aisée, Paul a-t-il eu le temps de recevoir une telle formation, assez longue, lui le fabricant de tentes (6)? Est-il même concevable qu'un homme éduqué à la grecque ait pu exercer pareil métier, quand on sait quel mépris le travail manuel inspirait aux lettrés grecs (7)?

Plus sérieuses encore apparaissent les objections tirées des lettres pauliniennes. Augustin lui-même ne déclare-t-il pas, dans ses *Confessions*, qu'avant sa conversion il avait eu peu de considération pour les écrits bibliques, bien pâles comparés à la majesté du style cicéronien (8)? Si les écrivains sacrés, et Paul en particulier, ne succombèrent pas à la tentation de l'éloquence vaine et mondaine, parce qu'ils ne le voulaient (1 Co 2,1) ou ne le pouvaient pas (2 Co 10,10; 11,6), à quoi bon leur prêter une compétence jamais mise en œuvre?

Ces objections, et d'autres, qu'on trouvera énumérées ici ou là, ne sont pourtant pas déterminantes. Certaines, en particulier celle sur la possibilité d'une implantation du système grec d'éducation en Palestine, tombent d'elles-mêmes si l'on veut bien considérer les témoignages multiples, examinés à nouveaux frais par J.L. Kinneavy (9). Que dans les écoles attenantes aux synagogues, surtout celles de Jérusalem, la rhétorique grecque ait été également étudiée, des juifs de l'époque n'hésitent pas à le reconnaître (10). Nous devons donc, sous peine de nous méprendre sur l'influence relative mais réelle de la culture grecque, accepter les conclusions raisonnables de Kinneavy: les rabbins de Palestine «possédaient une connaissance indéniable, bien que limitée, de la culture grecque. Ils ne lisaient ni Platon ni les philosophes présocratiques. Leur intérêt était centré sur les études juridiques des païens et sur leurs méthodes de rhétori-

(6) Cf. Ac 18,3.

(7) Paul est au contraire très fier de pouvoir subvenir à ses besoins et à ceux de ses collaborateurs en travaillant de ses mains. Cf. Ac 20,34; 1 T 2,9; 1 Co 4,12; 9,13-15 et 2 T 3,8 (qui paraphrase manifestement 1 T 2,9).

(8) Cf. *Confessions*, III, où sont vantées l'éloquence et la beauté de l'*Hortensius*, aujourd'hui perdu.

(9) *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry* (New York Oxford 1987) 56-100.

(10) Cf. les auteurs cités par KINNEAVY, *Greek Rhetorical Origins*, 90.

que» [11]. Que Paul ait été initié aux rudiments de la rhétorique grecque, rien ne l'empêche donc a priori, et nul besoin pour cela d'invoquer sa ville natale, Tarse, fameuse pour son ouverture à la philosophie et à l'éloquence: c'est plutôt à Jérusalem, où il étudia sous la direction de Gamaliel, qu'il dut commencer sa formation [12]. Ceux qui refusent à Paul d'avoir pu étudier la rhétorique, même de façon rudimentaire, feraient d'ailleurs bien de se demander ce que signifierait, pour un homme qui se prétend l'apôtre des païens, de ne pouvoir entrer dans les modes de raisonner et d'argumenter de ceux à qui il s'adresse! Certes il refuse de briller à la manière des rhéteurs, mais, dans ses *Institutions Oratoires*, Quintilien lui-même dénonce plusieurs fois les pièges d'une éloquence qui fait prévaloir la forme et le style sur l'honnêteté et la véracité de l'orateur. La vraie rhétorique n'exige-t-elle pas qu'on se moque parfois de la rhétorique? Et si les épîtres de Paul n'ont rien du style majestueux de Cicéron, manquent-elles de cohérence, leur argumentation ne ressemble-t-elle en rien à une *dispositio*? Certes non, et une analyse attentive de Rm montrera plutôt le contraire. Ce n'est pas parce que le style de Paul n'a pas le brillant des grands orateurs grecs (ou romains) que la subtilité de son argumentation est inférieure à la leur. De grâce, ne confondons pas l'*elocutio* [13] (en grec: *lexis*) et la *dispositio* (en grec: *taxis*)!

Mais, à supposer que Ga et Rm obéissent au modèle rhétorique, en quoi l'exégète pourrait-il se satisfaire d'un cadre somme toute trop général? Le schéma de Wuellner que j'ai reproduit plus haut semble bien donner prise à ce reproche. Avait-on d'ailleurs attendu le renouveau de la rhétorique pour savoir que Paul introduisait et concluait ses argumentations? Que l'apôtre dispose ses preuves selon certaines règles, en une progression qui souligne sa maîtrise, ne dit rien sur ce qu'il est convenu d'appeler le contenu ou le fond de sa pensée. N'en serait-il pas dès lors du modèle rhétorique comme des modèles chiastiques ou autres que certains exégètes s'exténuent à exhumer sans pouvoir en montrer l'importance pour l'interprétation?

(11) *Greek Rhetorical Origins*, 90. On trouvera aux p. 80-90 une bonne bibliographie sur la question.

(12) Seul Ac 22,3 mentionne l'éducation de Paul à Jérusalem. Je ne la retiens pas comme totalement sûre, mais l'utilise seulement contre ceux qui y verraient un argument contraire à la formation de l'apôtre en matière de rhétorique grecque.

(13) L'*elocutio* était la partie de la rhétorique où l'on soignait le style, la forme, grâce aux diverses figures en usage.

II. Du mauvais usage d'un modèle

Certes, en lisant certaines études récentes, on a l'impression que l'aspect formel y domine: elles n'ont pour but, semble-t-il, que de montrer l'existence de la disposition rhétorique dans les épîtres du NT, ce qui est à la fois trop et trop peu. Trop, car, manifestement, l'application du modèle y est d'une étroitesse insupportable, comme je vais le montrer. Trop peu, car aucune conclusion déterminante n'est inférée au vu de la *dispositio* qu'on affirme exister dans le corpus étudié.

Une étude un tant soit peu attentive des grands orateurs grecs et romains montre qu'ils savaient être souples: plus on domine un art, plus on est capable de prendre des libertés avec les règles qui le définissent. Il est normal et utile de se demander si une section voire une épître entière obéissent aux linéaments de la *dispositio* habituelle — *exordium, narratio, probatio, peroratio* —, mais est-on sûr de trouver présents tous les éléments du modèle, une *narratio* par exemple, en chaque épître ou en chaque argumentation? Certes non, et il est navrant de constater que de nombreux exégètes tombent dans le panneau en reproduisant trop scrupuleusement le modèle: puisqu'il *doit* — alors qu'il pourrait seulement — y avoir une *narratio*, il faut bien la trouver. A supposer que Rm en son entier ou en l'une de ses sections (Rm 1–11 ou Rm 1–8) suive entre autres le modèle rhétorique, où trouverons-nous donc la *narratio*? Quelle que soit la réponse, il va de soi que la *narratio* mise en évidence devra avoir les caractéristiques requises par le modèle: non pas simple récit, mais préparation de la *probatio* par des faits irréfutables, admis par tous, qui sont autant de «semences de preuves», comme le dit Quintilien. C'est donc en fonction de la question débattue et de la manière dont Paul y répondra qu'un passage d'allure diégétique ou narrative pourra ou non être déclaré *narratio*. Pour Rm, ce rôle revient-il à 1,13-15 [14] ou plutôt,

(14) Cf. R. JEWETT, «Following the Argument of Romans», *Word-World* 6 (1986) 382-389. De ce fait, la *dispositio* mise à jour par Jewett diffère légèrement — en ses grandes lignes — de celle de Wuellner: *exordium* 1,1-12; *narratio* 1,13-15; *propositio* (ou thèse) 1,16-17; *probatio* 1,18–15,13 (avec le corps de l'argumentation en 1,18–4,25, repris ensuite par une série d'amplifications 5,1–8,39; 9,1–11,36; 12,1–15,13) et *peroratio* 15,14–16,27. Pour Rm 1,18–11,36, Jewett est proche de la division de J. DUPONT, «Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains», *RB* 62 (1955) 365-397.

comme le soutient F. Vouga, à 1,18–3,20 (15)? Ce dernier auteur mérite d'ailleurs qu'on présente les grandes articulations de son étude, eu égard aux présupposés, à la méthode et à ses conséquences.

Constatant la grande similarité des thèmes en Ga et Rm, Vouga en vient à se demander si l'argumentation ne se déroulerait pas ici et là de façon analogue. Reprenant la *dispositio* établie par Betz pour Ga, il retrouve pratiquement la même en Rm:

	Ga (Betz)	Rm (Vouga)
exordium	1,1-5	1,1-17
narratio	1,12–2,15	1,18–3,20
propositio	2,15-21	3,21-31
probatio	3,1–4,31	4,1–11,36
exhortatio (16)	5,1–6,10	12,1–15,13
peroratio	6,11-18	15,14-33.

Malheureusement, Vouga n'explicite pas toutes les raisons qui l'ont amené à ce parallélisme, même si l'on peut les pressentir. Ainsi, bien des exégètes s'accorderont à reconnaître avec lui en Rm 3,21-31 des énoncés d'importance capitale, parmi lesquels doit se trouver la *propositio* (autrement dit, la thèse défendue dans l'argumentation que cette thèse enclenche). Mais alors, que faire du passage qui précède, 1,18–3,20, sinon — comme le suggère le modèle rhétorique le plus fréquent — une *narratio*, d'autant que 1,18-32, de facture plutôt narrative, prépare manifestement la *probatio*. Peut-on toutefois élargir la *narratio* à tout le passage (1,18–3,20)? Certains traits pourraient le faire penser: Paul n'y montre-t-il pas toute l'humanité, les juifs comme les grecs, convaincue de contradiction et enfermée dans le péché, sous la colère? Ne s'agit-il pas de faits admis par tous, comme doivent l'être ceux d'une *narratio*? Non, pas en Rm 2,1–3,20. Car si en 1,18-32, Paul décrit la situation des hommes idolâtres à l'aide de *topoi* bien connus de la littérature juive, à partir de Rm 2,1 il cherche à faire sauter des idées reçues, comme celle d'une miséricorde spéciale pour le juif au jour du jugement. Rm 2,1 n'a par ailleurs aucun

(15) «Romains 1,18–3,20 comme narratio», dans P. BÜHLER et J.-F. HABERMACHER (éd.), *La narration. Quand le récit devient communication* (Genève 1988) 145-161.

(16) Dans l'article cité, Vouga reconnaît que les exhortations qui finissent les épîtres pauliniennes renvoient davantage aux lettres telles qu'on en trouve dans la Stoa (cf. par exemple celles de Sénèque). Implicitement donc, notre auteur semble reconnaître que le modèle rhétorique n'est englobant ni en Rm ni en Ga.

des traits stylistiques de la *narratio*: Paul y menace, exhorte, argumente, soulève même des objections sur la fidélité et la justice divines, etc. Bref, à partir de Rm 2,1, nous quittons la *narratio* et entrons dans une section qui a les caractéristiques de la *probatio*: changement rhétorique évident! L'exégète doit donc tenir compte à la fois du caractère diégétique de 1,18-32 — qui en fait une éventuelle *narratio* — et de la spécificité des unités discursives de 2,1–3,20, lesquelles, quoi qu'en ait pensé Vouga, n'ont pas de correspondant en Ga. Retenons seulement ici l'erreur méthodologique: en ne cherchant pas d'abord à mettre en évidence les unités minimales de l'argumentation, et en présumant d'autre part que (toutes) les argumentations pauliniennes suivent la *dispositio* rhétorique idéale — *exordium, narratio, probatio* et *peroratio* —, on s'interdit de voir l'originalité avec laquelle Paul reprend le modèle.

Quant à la *narratio* que Jewett croit découvrir en Rm 1,13-15, elle aussi énonce un fait (l'apôtre n'a pas encore pu se rendre à Rome), mais ce fait n'est en rien la base ou le point à partir duquel la *probatio* va pouvoir se construire: il permet plutôt à Paul de dire son désir d'annoncer l'Evangile aux chrétiens de Rome, désir que le reste de l'épître réalisera en partie. Ces versets 1,13-15 font donc partie de l'exorde, où s'expriment les raisons qu'on a d'écrire ou de parler. L'erreur consiste encore à croire que l'argumentation paulinienne respecte littéralement la *dispositio* des manuels de rhétorique et qu'il doit donc y avoir une *narratio* au cours des premiers développements, en tout cas avant la *propositio* principale. Et comme Jewett situe — à tort ou à raison, peu importe ici — cette *propositio* en 1,16-17, la *narratio* ne peut se trouver qu'en 1,13-15.

Pour qui part de la *dispositio*, le plus sûr moyen de procéder n'est donc pas de chercher d'abord les correspondances existant entre le texte de Paul et le modèle qu'il est supposé suivre fidèlement, mais de déterminer les micro-unités argumentatives et les thèses ou *propositiones* qui les régissent et que les faits, puis les preuves ont pour fonction de soutenir. Ce faisant, on évite d'imposer à une épître un modèle auquel elle n'obéit pas nécessairement en toutes ses parties et l'on garde la souplesse qui est l'une des caractéristiques du discours paulinien.

III. La rhétorique paulinienne

A. *Deux écoles opposées*

Les divers travaux sur la présence d'un modèle rhétorique dans les écrits du NT qui ont été publiés ces dernières années se laissent aisément diviser en deux ensembles, où l'on reconnaît deux méthodes voire deux écoles opposées. Pour les uns, la première tâche est d'identifier le genre rhétorique; pour les autres au contraire, il vaut mieux démonter les mécanismes de l'argumentation pour en vérifier l'unité, en énoncer la ou les thèses (*propositiones*) majeures avant de se prononcer sur le genre rhétorique. Seule cette seconde voie autorise des résultats fiables. Reprenons en effet l'exemple de Galates. Comment peut-on dire que l'épître appartient au genre délibératif ou au genre judiciaire sans avoir auparavant traité sérieusement plusieurs questions de première importance: où commence et où s'arrête l'argumentation? Y a-t-il une seule thèse (*propositio*) ou bien plusieurs ([17]), et, dans ce cas, quelle fonction respective leur conférer? Les exhortations de Ga 5,13–6,10 font-elles partie de la *dispositio*, autrement dit, doivent-elles leur présence au modèle rhétorique, et selon quels critères décider? Etc.

Les divergences entre spécialistes provoquent souvent le scepticisme ou le doute chez les non-initiés. Devant des analyses sémiotiques, rhétoriques ou narratives aux conclusions parfois opposées, l'alibi est facile, surtout pour nos collègues rompus à l'exégèse historico-critique: harmonisez vos approches, clarifiez vos méthodes, et surtout mettez-vous d'accord, pour que nous prenions en considération vos démarches! Comme si l'exégèse historico-critique pouvait prétendre donner l'exemple en matière de résultats unanimes! Mais enfin, reconnaissons que les biblistes formés à l'étude de la rhétorique gréco-romaine devraient de toute urgence réfléchir sur leurs présupposés méthodologiques.

B. *A la recherche des* propositiones

Si le texte de Rm est une argumentation et si cette dernière obéit, entre autres, aux lois de la rhétorique grecque, la première dé-

([17]) On sait que pour BETZ, « The Literary Composition », la *propositio* principale se trouve en Ga 2,15-21, pour STANDAERT, « La rhétorique antique et l'épître aux Galates », en 3,1-5. Selon d'autres encore cette *propositio* principale est en 1,11-12.

marche ne sera pas de vérifier que Paul a repris toutes ou certaines composantes de la *dispositio* — que j'ai appelée «idéale» et que le lecteur sait maintenant être formée d'un exorde, d'une *narratio* (ou diégèse), d'une *probatio* ([18]) et d'une péroraison —, bien plutôt d'aller à la recherche de l'élément trop rarement mentionné dans cette liste: les *propositiones*. Au pluriel, car l'expérience montre que la présence d'une *propositio* ou thèse (en grec *thesis*) principale n'interdit pas celle de thèses secondaires, qui explicitent, étalent en quelque sorte la principale et permettent à l'argumentation, en Rm, de se préciser progressivement et de se développer en une série d'étapes facilement repérables.

C'est en effet la *propositio*, et elle seule, qui permet de nommer une unité argumentative. Trop souvent les Bibles et les commentaires divisent le texte paulinien en unités qu'ils font précéder de titres qui, loin d'aider le lecteur, l'égarent au contraire et ne lui permettent pas de suivre la logique du raisonnement de l'apôtre. Un défaut aussi dommageable pour la compréhension de la pensée paulinienne devrait convaincre de la présence du modèle rhétorique dans les grandes épîtres ([19]) tous ceux qui la refusent encore.

C. *Les* propositiones *et leur importance*

Mais comment reconnaître en Rm une *propositio*, une thèse que Paul entend défendre et prouver par une série d'arguments? Par l'importance de son contenu? Mais nombreuses sont en cette épître les affirmations théologiquement denses. Par sa forme interrogative ou affirmative? Par sa longueur: s'agit-il d'une unité brève, composée d'une voire deux phrases, ou au contraire peut-elle atteindre la longueur d'un paragraphe (comme Ga 2,15-21, si l'on en croit Betz)? Autant de questions méthodologiques grâce auxquelles on peut entrer dans la dynamique de l'argumentation paulinienne.

([18]) Le vocabulaire des spécialistes ne se recoupe pas parfaitement, parce que les dénominations des anciens étaient déjà souples. Au lieu de *probatio*, certains préfèrent parler de *confirmatio*, laquelle peut, selon les cas ou les besoins, se diviser en *probatio* (preuves en faveur de la thèse défendue) et *refutatio* (réfutation des preuves de l'adversaire). Pour simplifier, dans le terme *probatio* j'inclus les preuves et les éventuelles réfutations.

([19]) Je pense évidemment à Ga et Rm, mais aussi à des sections entières de 1 et 2 Co.

Si j'avais à énoncer les caractéristiques des *propositiones* de Rm — et des autres épîtres — j'en retiendrais quatre:

a) elles sont toutes concises et brèves; leur longueur n'excède pas deux versets;

b) leur expression stylistique change: certaines sont formulées comme des thèses (1,16-17; 1,18; 3,21-22; 9,6a), alors que d'autres commencent par une interrogation, aussitôt suivie d'une réponse négative, où se donne à lire la position de l'apôtre (6,1-2; 7,7a; 9,14; 11,1a); les *propositiones* mentionnées dans les parenthèses ne le sont qu'à titre d'exemple, leur nombre n'a rien d'exhaustif, comme nous le verrons;

c) elles sont suivies d'un développement qui a pour fonction de les expliquer, de les clarifier et de les justifier. Bref, une *propositio* n'annonce pas seulement une thématique, elle n'exprime pas seulement une thèse voire une idée chère à l'écrivain ou à l'orateur, elle déclenche, elle engendre une argumentation, laquelle forme une micro- ou une macro-unité littéraire. Ce critère est décisif: les affirmations, qui répondent aux conditions précédentes mais ne forment que les maillons ou les conclusions d'une argumentation, ne sont pas des *propositiones* au sens technique;

d) certaines *propositiones* ont également pour fonction d'annoncer les divisions du développement qu'elles engendrent; les anciens les nommaient alors *partitiones* ([20]). Selon de nombreux exégètes, la *propositio* principale de Rm — à savoir 1,16-17 — serait une *partitio*, mais comme cette étiquette lui est encore refusée par certains commentateurs de Rm, nous allons y revenir plus en détail.

Le premier critère, vérifié continûment en Rm, n'a pas besoin de plus amples explications. Mais il n'en va pas de même pour le deuxième et le troisième. Nombreuses sont en effet les affirmations de Rm qui pourraient avoir fonction de *propositiones*, tout simplement parce qu'elles se présentent comme des thèses importantes (cf. 2,28-29; 3,9b; 3,19-20; 3,29a; etc.). Mais elles ne font pas démarrer une unité logique suffisamment longue et autonome pour être des *propositiones*: elles finissent bien plutôt des développements de manière frappée, balancée. En revanche, Rm 2,11 pose question, car il a

([20]) Toutes les *partitiones* ne sont pas des *propositiones*, énoncées sous forme de thèses; certains auteurs peuvent annoncer les grandes divisions de leur argumentation sans dévoiler pour autant la thèse qu'ils vont défendre.

la forme d'un axiome et semble amorcer une argumentation qui irait jusqu'en 2,29 ([21]). Quant aux énoncés interrogatifs aussitôt suivis de réponses négatives, ils ne sont pas tous des *propositiones*, comme Rm 6,1-2; 7,7a; 9,14 et 11,1a. Considérons en effet Rm 3,3-4a et 3,5-6a, auxquels certains exégètes donnent une place décisive dans la structuration de l'épître. Sans nier a priori leur rôle structurant, on doit toutefois admettre que ces énoncés ne sont pas immédiatement suivis d'une argumentation nourrie, comme d'autres (Rm 1,18; 3,21-22; 6,1-2a; 6,15; 7,7; 9,6a; etc.), qui ont au contraire manifestement pour fonction d'engendrer un développement, une unité logique.

Il y a donc suffisamment de *propositiones* en Rm — une principale en 1,16-17 et des secondaires, disséminées au cours des onze premiers chapitres —, pour qu'on puisse sans risque d'erreur dire que Paul reprend, *à sa manière*, le modèle rhétorique grec. Non que ce modèle soit le seul à structurer l'épître, mais en nier l'existence reviendrait à s'interdire d'entrer dans la dynamique du raisonnement de l'apôtre. Les refus viennent, rappelons-le, de ce que ce modèle est considéré comme trop formel, inutile donc pour repérer l'organisation de l'argumentation qui va de Rm 1,18 à 11,36 (ou 15,13). L'existence de *propositiones* secondaires montre qu'il n'en est rien: l'apôtre ne se contente pas de suivre la *dispositio* des discours en ses lignes générales; les diverses sections peuvent elles aussi utiliser avec souplesse et originalité, le modèle rhétorique. Ainsi en est-il de Rm 1,18–3,20 ([22]):

propositio 1,18
narratio 1,19-32
probatio 2,1-3,18
peroratio 3,19-20.

Ne considérons que cette dernière *propositio*, en tous points représentative des *propositiones* de l'apôtre. Rm 1,18 est en effet suffisamment clair pour qu'on voie l'orientation de la section (il y sera question de rétribution divine négative à l'encontre de toute injustice humaine), mais rien n'y est dit sur le comment de cette rétribution ni

([21]) Sur Rm 2,11, voir J.M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (Chico, CA 1982). Pour la fonction de cette affirmation capitale dans le développement qui va de Rm 1,18 à 3,20, voir J.-N. ALETTI, « Rm 1,18–3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne? », *Bib* 69 (1988) 54-61.

([22]) ALETTI, « Rm 1,18–3,20 », 48.

sur le nombre de ceux qui en sont ou seront les destinataires [23]. Générique — laissant ainsi place au suspense et à la progressive manifestation de la réponse —, et néanmoins assez précise pour que le lecteur saisisse la thématique amorcée, telle est bien la *propositio* paulinienne.

Si les critères énumérés plus haut ont déjà permis de repérer assez facilement plusieurs des *propositiones* de Rm, pourquoi ne nous aideraient-ils pas à déterminer la fonction d'énoncés tels que 5,1; 5,20-21? Inutile d'être grand exégète pour comprendre qu'il est ici question du rôle de Rm 5 dans l'épître. Nous y reviendrons, une fois réexaminés et reprécisés l'articulation des diverses sections et le rôle joué par Rm 1,16-17 dans la structure de l'épître.

IV. Rm 1,16-17 et sa fonction

Les exégètes de Rm reconnaissent unanimement l'importance — conceptuelle et thématique — de 1,16-17 et voient en ces versets un titre [24], un incipit des chapitres suivants. Mais l'unanimité s'arrête là, car, eu égard à leur rôle exact, l'éventail des positions reste large. Pour certains, ces versets sont la *propositio* principale d'une section importante (Rm 1–8 ou 1–11) voire de toute l'épître (1–15); pour d'autres il s'agirait même d'une *partitio*, autrement dit d'une indication des grandes sections et de leurs thèmes respectifs. Soit dit en passant, je ne vois pas bien comment l'on peut admettre que 1,16-17 énonce les grands thèmes de Rm 1–11 et en même temps refuser ou minimiser l'importance de la nature rhétorique de l'argumentation: si, dès le début de l'épître et avec autant de netteté, l'apôtre indique, par une *propositio*, la thèse qu'il va développer, l'exégète peut-il se dispenser d'en savoir davantage sur la rhétorique gréco-romaine, de s'interroger aussi sur la fonction structurante de la (et

(23) Rappelons que «toute injustice des hommes» n'équivaut pas à «l'injustice de tous les hommes».

(24) Cf. R. Penna, «La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani», *Bib* 69 (1988) 519, et déjà J.D.G. Dunn, «Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument», *ANRW* II.25.4 (Berlin – New York 1987) 2842-2890, selon qui ces versets sont «a summary statement of the Letter's theme».

de toute) *propositio* dans un discours? En d'autres termes: 1,16-17 indique et signifie que l'organisation de Rm sera avant tout argumentative (25); certes, les changements d'acteurs (26), de situation (27) et de vocabulaire ont leur importance, mais ces indices doivent être combinés avec les articulations rhétoriques et logiques, et, au besoin, leur être subordonnés.

A. *Une* partitio?

Comme nous l'avons déjà signalé, les *partitiones* sont presque toujours des *propositiones*, alors que souvent l'inverse ne se vérifie pas: toutes les *propositiones* n'indiquent pas les divisions majeures de l'argumentation qui les suit. Rm 1,16-17 annonce-t-il, à la manière d'une *partitio*, les grandes sections de l'épître?

De nombreux commentateurs répondent positivement et voient en ces versets la préparation des thèmes et des unités logiques correspondantes. Mais les variations ne manquent pas (28). Pour les uns, en assez grand nombre, la *partitio* serait la suivante:

1,16 annonce Rm 9–11;
1,17a énonce la thèse de Rm 1–4 et
1,17b celle de Rm 5–8.

Quelques autres inversent les éléments (29):

1,16 annonce Rm 5,1–8,39 et
1,17 ferait de même pour Rm 3,20–4,25 + Rm 9–11.

(25) Ce phénomène — la présence d'une *propositio* (principale) aussi nettement individualisable — est unique dans tout le corpus paulinien. Mais il importe d'en tirer les conclusions pour l'exégèse de l'épître, ce qui n'a malheureusement pas été jusqu'ici suffisamment fait.

(26) Cf. L. RAMOROSON, «Un nouveau plan de Rm 1,16–11,36», *NRT* 94 (1972) 943-958, selon qui les catégories d'acteurs semblent déterminer les diverses sections: 1,18–3,21 (le juif et le grec); 4,1-22 (Abraham); 4,23–8,39 (les croyants); 9–11 (Israël). Nous verrons que cette liste n'est pas assez opérante: elle omet tout simplement l'acteur divin!

(27) Sans la foi (1,18–3,20) et avec la foi (3,21–8,36).

(28) Inutile de faire défiler ici une longue liste d'auteurs. Que le lecteur consulte les commentaires récents, en particulier le *status quaestionis* établi par DUNN, «Paul's Epistle to the Romans».

(29) Cf. par ex. A. WEDDERBURN, *The Reasons for Romans* (Edinburgh 1988) 138.

Deux facteurs peuvent encore modifier cette *partitio*: la division interne de Rm 1–8 (en 1–4/5–8 ou 1–5/6–8), et l'éventuelle non-appartenance originelle de Rm 9–11 à la Lettre (30).

Ces deux versets sont-ils une *partitio* au sens précis du terme, autrement dit une annonce des divisions de l'argumentation paulinienne? S'il est normal que les mots-clés d'une *propositio* (ici: «puissance de Dieu», «salut», «justice de Dieu», «foi», «croyant») soient repris au cours de la *probatio*, cette reprise ne se fait pas nécessairement en des sections qui expliquent ou justifient un mot-clé plutôt qu'un autre. Certes, Rm 10,9-13 (quiconque, juif et grec, croit en Jésus-Christ, en l'Evangile donc, sera sauvé) semble reprendre 1,16b, mais est-ce parce qu'ici et là la thématique est la même, que 1,16b annonce toute la section Rm 9–11, où Paul traite principalement le refus d'Israël de croire en l'Evangile et ses conséquences? Bref, 1,16b n'annonce pas vraiment la section Rm 9–11, consacrée au sort passé, présent et futur d'Israël, même si certaines affirmations de Rm 10 font manifestement écho au thème énoncé en 1,16b — rien que de très normal, puisqu'une *probatio* (31) se doit de reprendre, pour les justifier, les affirmations de la *propositio*.

Faut-il donc préférer la seconde solution mentionnée plus haut, celle qui voit en 1,16 une prolepse de Rm 5,1–8,39? Pas davantage, et pour des raisons plus contraignantes encore: en Rm 5–8 (surtout 6–8), le lecteur ne rencontre aucun des termes énoncés en 1,16b («foi» (32), «croyant», «juif/grec»).

Ces difficultés semblent évidemment donner raison à ceux qui voient en Rm 1,16-17 une *partitio* des seuls huit premiers chapitres. Mais cela ne rend pas plus convergentes leurs solutions (33). Arrivera-t-on même à réduire les écarts? En réalité, si les exégètes ne réussissent pas à se mettre d'accord sur la configuration de la *partitio*, cela semble moins venir de leur cécité que de l'absence même de

(30) Cf., tout dernièrement, F. REFOULÉ, «Unité de l'Epître aux Romains et histoire du salut», *RSPT* 71 (1987) 219-242.

(31) Je suppose évidemment ici que Rm 9–11 faisait originellement partie de l'épître, en particulier de la *probatio* (1,18–11,36).

(32) En 5,1 le syntagme participial «justifiés donc par la foi» renvoie à ce que précède (3,21–4,25) et a manifestement une fonction de transition.

(33) Les avis concordent au moins sur un point: les expressions de 1,17a «justice de Dieu» et «à partir de la foi» sont massivement reprises en 3,21–4,25, et le thème de la vie (éternelle ou dans l'Esprit) en 5–8 semble faire écho au verbe «vivre» de 1,17b.

partitio. Car, une *partitio* qui n'annonce pas clairement les sections de l'argumentation remplit-elle vraiment sa fonction? Mérite-t-elle donc ce nom? Rm 1,16-17 n'a, il est vrai, ni la netteté ni la forme des *partitiones* de nombreux discours anciens. Faut-il pour autant abandonner l'hypothèse d'une *propositio* qui esquisserait les points forts — plus que les divisions et sections — de l'argumentation? Nous allons voir que non.

B. *La* propositio *et l'extension de son influence*

Que les versets 1,16-17 ne fournissent pas les grandes divisions de l'argumentation n'implique pas qu'on doive leur refuser pour autant le rôle de *propositio*. Et qu'ils en soient une, la reprise de plusieurs mots-clés tout au long de l'argumentation, surtout par l'une ou l'autre *propositio* secondaire, en donne une preuve manifeste:

> Propositio *principale*
>
> 1,16: «(Evangile) force de Dieu en vue du salut pour tout croyant, le juif d'abord et le grec»;
> 1,17a: «car la justice de Dieu... est révélée en lui de la foi à la foi...»;
> 1,17b: «... le juste-par-la-foi vivra».
>
> *Reprises diverses*
>
> 3,21-22; 5,1; 5,9-10; 5,21; 10,9-13.

Mais, dira-t-on, ce tableau montre que l'influence de la *propositio* 1,16-17 ne s'exerce que sur les chapitres 1–11? Ne doit-on pas, comme le fait Vouga par exemple, reconnaître que les exhortations des chapitres 12–15 ne ressortent pas au modèle rhétorique mais au genre épistolaire tel qu'il s'est développé dans la Stoa (34)? En réalité, même s'il existe des correspondances entre les exhortations de l'apôtre et celles d'un Sénèque, le vocabulaire de certains énoncés de Rm 12,1–15,13 n'aurait pas de raison d'être s'il ne faisait allusion à la première affirmation de la thèse générale de l'épître énoncée en 1,16: «l'Evangile est force (*dynamis*) de Dieu en vue du salut de tout croyant». Comment expliquer autrement 14,1–15,13, passage sur les forts (*dynatoi*) et les faibles dans la foi (*asthenountes tè pistei*), qui finit précisément avec une mention de la force divine, celle de l'Esprit Saint, qui anime les croyants (15,13)? Ainsi donc l'influence de Rm 1,16-17 semble bien s'étendre à toute l'épître.

(34) VOUGA, «Romains 1,18–3,20 comme narratio», renvoie aux *Lettres* de Sénèque.

C. *Rm 1,16-17: la thèse de Paul*

De nombreux commentateurs voient en Rm l'exposé le plus complet de l'Evangile, du moins le plus systématique — à la mesure de la structure argumentative de l'épître. C'est à la fois vrai et faux. Faux, car si l'Evangile de Dieu «concerne Jésus, le Fils de Dieu, issu de la lignée de David, etc.» (Rm 1,3-4), alors l'épître ne peut être considérée comme un développement purement christologique, une réflexion exhaustive sur l'inouï de l'amour de Dieu en Jésus, sur les voies paradoxales voulues par Dieu et menées à leur accomplissement avec la mise en croix de son Fils. Vrai pourtant, car indiquer, dès la *propositio*, pour le montrer ensuite, l'efficacité de l'Evangile («force salvifique de Dieu»), l'universalité de ses destinataires et par là-même son origine divine (35), c'est aussi présenter les traits spécifiques de l'Evangile.

Après avoir brièvement (1,1-4) énoncé les caractéristiques christologiques de l'Evangile, Paul en vient progressivement aux autres aspects, sur lesquels il va insister: 1) les destinataires: l'Evangile est puissance salvifique pour tout homme (qui y adhère), sans discrimination aucune — le juif, mais aussi le grec; 2) le destinateur: la non-discrimination des destinataires vient de la justice divine en même temps qu'elle la manifeste; 3) la foi (*pistis*) (36), comme seule modalité requise, et 4) les effets salvifiques (vie, salut). Tels sont les points forts ou les concepts-clés qui seront repris dans l'argumentation. Ceci dit, il est plus difficile de déterminer parmi ces éléments celui qui domine: l'accentuation est-elle mise sur Dieu et sa justice (1,17a), sur l'extension universelle des effets salvifiques (1,16b) ou sur la foi?

Selon certains commentateurs (37), Paul énonce sa thèse en 1,16b: «l'Evangile est force de Dieu pour le salut de tout croyant», avant de la justifier brièvement en 1,17. Ce n'est pas faux, mais les développements de Rm 1–4 et 9–11 mettent, ô combien!, l'accent sur les questions *théo*-logiques (justice de Dieu, fermeté de sa parole, cohérence de son plan de salut, etc.): difficile donc de séparer les diffé-

(35) En Rm 1,16-17, le lecteur aura évidemment noté le rapport établi par Paul entre la manifestation de la justice divine et le fait que l'Evangile est adressé à tous, juifs et grecs, sans autre condition que d'y croire.

(36) La répétition de la racine *pist* (4 fois) en 1,16-17 indique bien l'importance accordée à la modalité.

(37) D. ZELLER, *Der Brief an die Römer* (Regensburg 1988) *ad locum*. Rappelons que selon cet auteur, la thèse de 1,16 n'embrasse que Rm 1–11.

rents aspects. Au demeurant, ce que Paul veut montrer, c'est que l'Evangile associe définitivement le dessein divin, les modalités selon lesquelles il se réalise, les destinataires qu'il touche et les effets salvifiques opérés par son annonce. La *propositio* est ainsi à prendre comme un tout dont Paul développera chacune des virtualités en fonction des étapes de son argumentation.

Reconnaître l'importance de la *propositio* 1,16-17 ne résout pourtant pas toutes les questions de structure: quelle fonction donner aux ch. 9–11, qui ne semblent aucunement préparés par les développements précédents (Rm 8) ni n'annoncent vraiment ceux qui suivent (Rm 12–15)? Un passage comme 3,1-8, n'a-t-il pas autant sinon plus d'influence que 1,16-17 sur la structure de l'épître? Impossible d'affronter ces questions ici (38). Montrons seulement comment les éléments d'analyse mis en œuvre à propos du modèle rhétorique permettent de déterminer la fonction de Rm 5 dans l'épître.

V. Rm 5,1-21

Les positions sont connues (39). Je me contenterai donc de signaler les critères invoqués, afin de donner au lecteur l'ensemble des données du problème.

A. *Divisions et critères*

1. *5,1-21, début d'une nouvelle section?*

Dans un article qui a fait florès, R. Scroggs, après avoir systématiquement analysé Rm 1–11, en vient à conclure qu'étant donné la distribution du vocabulaire, la structure de l'argumentation et le recours à l'Ecriture, ces chapitres sont composés de deux homélies originellement distinctes, Rm 1–4 et 9–11 d'un côté, Rm 5–8 de l'autre (40). Plusieurs exégètes avaient déjà noté qu'au début du ch. 5 la perspective changeait: si en Rm 1–4, l'apôtre montre que tous, sans

(38) Je les traite longuement dans un livre futur; cf. la note 50.

(39) Elles sont de trois types: 1) 5,1-21 appartient à la section précédente; 2) 5,1-21 inaugure une nouvelle unité logique; 3) 5,1-11 est la conclusion de Rm 1–4 et 5,12-21 l'introduction de Rm 6–8.

(40) «Paul as Rhetorician: two homilies in Romans 1-11», *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity* (FS.W.D. Davies [ed. R. Hamerton-Kelly – R. Scroggs]; Leiden 1976) 271-298.

exception et depuis le commencement, sont justifiés par la foi, à partir de Rm 5 il s'agit au contraire de l'être et de l'agir de ceux qui ont été gracieusement justifiés — quelle espérance leur ouvre la situation nouvelle où ils se trouvent, que leur faut-il faire, quel principe anime leur action, etc.? On avait également signalé les rapports thématiques et rhétoriques existant entre 5,1-11 et 8,31-39, qui feraient respectivement office d'exorde et de conclusion.

2. *5,1-21, fin de section?*

S'il est vrai que Rm 5 prépare ou amorce des thèmes qui reviennent en Rm 8, malgré tout, comme l'a récemment rappelé R. Penna (41), certains indices semblent favoriser l'hypothèse inverse: le chapitre ne serait-il pas plutôt la conclusion, à coloration fortement christologique, d'une unité, 3,21–5,21, qui commence précisément avec des motifs christologiques (42)?

Reprenons quelques-uns des arguments apportés en faveur de cette solution (43). Eu égard à la répartition du vocabulaire, les relevés de Scroggs ne sont pas exhaustifs, et il y aurait des raisons pour rattacher Rm 5 à ce qui précède, puisque certains vocables, présents en Rm 1–5, disparaissent en Rm 6–8:

— l'adjectif *pas* (tout/tous), treize fois usité en Rm 1–4 et quatre fois en Rm 5 (v. 12, 2x; v. 18, 2x), ensuite absent jusqu'en 8,32;
— les substantifs *kosmos* (monde), cf. 1,20; 3,6.19; 4,13; 5,12.13, et *pistis* (foi), aux nombreuses occurrences en 3,21–4,25, puis seulement en 5,1.2;
— les verbes *synistèmi* (prouver), *hyperperisseuô* (surabonder) — cf. le *perisson* de 3,1 et le *perisseia* de 5,17 — en 3,5.7 et 5,8.15.20; mais aussi *kaukhaomai* (se glorifier; être fier de) et les mots de même racine.

Quant à l'argumentation et au style de Rm 5, elles ont, de l'avis de certains exégètes, toutes les apparences d'une conclusion. La phraséologie et surtout le *oun* (donc) de 5,1 («Ayant donc été justifiés par la foi») reprendraient, pour les mener à terme, les développements précédents. De même, les interrogations qui, en Rm 3–4 et 6–7, font chaque fois rebondir l'argumentation, sont absentes de Rm 5, où Paul, d'une manière plus ample, montre comment les effets de

(41) «La funzione strutturale di 3,1-8», 532-533, 537.
(42) Cf. 3,22a.24b-25a.26c.
(43) Je reprends ici, en y ajoutant quelques raisons supplémentaires, celles données par Penna en son article (cf. note 41).

la médiation du Christ parviennent à leur extension et à leur intensité maximales [44]: le chapitre a la cadence majestueuse des conclusions. On objectera peut-être que les deux derniers versets de Rm 5 ont manifestement pour fonction de déclencher les questions de 6,1.15 et 7,7. Certes, mais Rm 5 et 6–8 doivent-ils pour cela former une unique section? Pas nécessairement, car les derniers mots de Rm 5 pourraient en même temps conclure l'unité à laquelle ils appartiennent, 3,21–5,21, et préparer la suivante. La fin de Rm 4 fournit d'ailleurs un précédent, puisque les vv. 23-25, qui finissent l'argumentation scripturaire et doivent donc y être rattachés [45], préparent néanmoins, à la manière d'une transition, la thématique christologique, dominante en Rm 5: ce n'est pas parce qu'il amorce certains motifs du chapitre suivant que Rm 4 doit être séparé de 3,21-31, dont il est la justification.

Comme le lecteur l'aura constaté, les mêmes indices peuvent être retournés selon le point défendu. Dès lors, la question est moins celle du nombre des indices que celle de leur hiérarchie, car ils n'ont pas tous la même valeur.

3. *Rm 5,1-11 séparé de 5,12-21?*

Cette division, récemment reprise et défendue par U. Vanni [46], peut se recommander du changement de thématique et de rôles. En effet, si les vv. 1-11 décrivent — à la première personne du pluriel, en «nous» — la situation nouvelle, celle qui fait suite à la justification, les vv. 12-21 repartent du péché, celui d'Adam cette fois, de ses conséquences pour le monde, pour toute l'humanité, mais ne reparlent plus des croyants. A lui seul, ce changement de perspective suffit-il pourtant à déterminer les contours d'une unité? Et peut-on rattacher à deux sections différentes un passage unifié par le rai-

(44) Cf. surtout l'argumentation a fortiori («combien plus...» 5,9. 10.15.17).

(45) Couper en 4,23, comme Ramoroson, parce qu'un nouveau groupe (nous les croyants) est mentionné, c'est oublier, d'une part, que le groupe en question a déjà été mentionné en 4,12 et, d'autre part, ne pas respecter la logique de l'argumentation homilétique, qui doit évidemment aller jusqu'à l'actualisation finale des vv. 23-25.

(46) «La struttura letteraria della lettera ai Romani (Rm 1,16–11,36)», *Parola e Spirito* (FS. S. Cipriani [ed. C. MARCHESELLI]; Brescia 1982) vol. 1, 439-455. Vanni découpe ainsi: 1,16–2,16; 2,17–5,11; 5,12–8,39; 9,1–11,36.

sonnement a fortiori (5,9.10 et 5,15.17)? Est-il vrai d'ailleurs que Rm 5,12-21 reparte d'une situation de péché, puisque — S. Lyonnet([47]) le notait voilà déjà trente ans — le péché d'Adam n'y est mentionné que dans les subordonnées et a une fonction rhétorique, celle de mettre en relief les effets salvifiques de la médiation du Christ? Nous butons une fois encore sur la hiérarchie des critères.

B. *La fonction de Rm 5*

Ce qui frappe dans l'histoire de l'exégèse contemporaine de Rm 5, c'est la facilité avec laquelle les arguments sont retournés. Ainsi, à tous ceux qui soutiennent que 3,21–5,21 forme une unité logique, on peut répliquer que bien des indices favorisent plutôt la séparation entre Rm 5 et ce qui précède. En effet, si en 3,21-26 et 5,1-21 Paul mentionne la médiation christique, il n'en demeure pas moins vrai qu'ici et là les protagonistes sont différents: en Rm 3,21-26, il en va de la justice de Dieu et de sa manifestation égale — à partir de la foi seule — envers tous les hommes sans exception, alors qu'en Rm 5 la pointe n'est plus théologique mais sotériologique. Certes, rétorqueront les premiers, mais Rm 5 ne fait que développer le point de vue de la médiation christique, seulement esquissé en 3,21-26. La progression de l'argumentation y semble obvie: d'abord la thèse de Paul sur la justice divine manifestée à partir de la foi seule, pour tous donc et sans différence aucune (3,21-31), ensuite le recours à l'Ecriture pour appuyer ladite thèse (4,1-25), enfin le développement de la composante christologique par laquelle se manifeste définitivement et pleinement cette justice divine (5,1-21). Et les autres d'objecter: la forme même de l'argumentation exige qu'on coupe en 5,1. En effet, si Rm 4,23-25 est une véritable conclusion, où Paul ne fait qu'élargir et appliquer les résultats de son argumentation, Rm 5,20-21 introduit en revanche une idée nouvelle («la loi est intervenue pour que prolifère la transgression»), qui va bien au delà des développements précédents — ceux du chapitre mais aussi de Rm 1–4 — et sera justifiée en Rm 6–7; Rm 5,20-21 a donc plus les caractéristiques d'une *propositio* que d'une conclusion, et cette *propositio*, qui a été préparée par tout le chapitre, invite à reconnaître en 5,1 le début d'un nouveau développement.

([47]) «La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament», *Le mythe de la peine* (éd. E. Castelli) (Rome 1967) 101-120.

Nous pourrions continuer la discussion, enfiler les arguments en faveur de l'une ou l'autre solution. Mais à quoi bon? Réfléchir sur les conséquences du choix opéré (Rm 1–4/5–8 ou 1–5/6–8) pour l'interprétation importe davantage. Or, à ce niveau, force nous est de constater une réelle lacune... à combler.

J'ai indiqué ailleurs (48) qu'en Rm 1–4 l'argumentation paulinienne est d'une grande unité, fermeté et netteté. Qu'il suffise de rappeler ici que les développements de Rm 1,18–3,20 et 3,21–4,25 constituent deux étapes d'un même raisonnement, dont le rôle est d'expliciter et confirmer la *propositio* principale (surtout Rm 1,17). En effet, après avoir montré qu'aucun privilège ne pouvait être invoqué face à la justice distributive divine, bref après avoir nivelé les situations (1,18–3,20), Paul peut affirmer que cette justice se manifeste pour tous, sans discrimination aucune, à partir de la foi seule et que cela était depuis longtemps affirmé par la Torah elle-même (3,21–4,25). Mais comment dès lors ne pas admettre que toute l'argumentation de Rm 1,18–4,25 est déterminée par les *propositiones* de 1,18 et 3,21-22a, lesquelles reprennent 1,16-17? Si Rm 5 appartient à cet ensemble, quelle y est donc sa fonction? Les *propositiones* précédentes laissaient-elles prévoir ce développement?

On pourrait répondre que Rm 5 semble être un déploiement du syntagme de 3,22a, *dia pisteôs Ièsou Christou* (par la foi en/de J.C.). Mais ce syntagme n'est-il pas déjà développé, de manière brève d'ailleurs — car la pointe du passage n'est pas christologique —, en 3,22b-26? Paul voudrait-il maintenant reprendre avec plus d'ampleur cette médiation du Christ? A quelle fin? Pour la mettre en relief? Mais, en Rm 5, Paul insiste moins sur le Christ que sur les effets universels et surabondants de sa médiation. Il n'entend plus établir, comme en Rm 1–4, que Dieu se montre juste en accordant la justification à tous sans exception à partir de la foi seule, mais souligner que la surabondance de grâce déjà obtenue par le seul Jésus Christ est promesse de vie éternelle. Quelque chose d'autre s'inaugure donc avec Rm 5,1, qui sera énoncé par la *propositio* de 5,20-21 et développé à l'aide des diverses interrogations de Rm 6–8. Qu'il suffise ici de signaler la façon dont 5,20-21 amorce les développements qui suivent:

(48) Cf. l'article cité en note 21.

5,20-21	*6,1*	*7,7*
	Que dirons-nous donc?	Que dirons-nous donc?
la Loi est intervenue pour que la faute prolifère. Mais là où le péché a proliféré, la grâce a surabondé, afin que...		La Loi (est-elle)
	Demeurons dans le péché, afin que la grâce surabonde?	péché?

Quelle est alors la fonction de la thématique christologique en Rm 5? Préparer les développements de Rm 6–8 où les diverses composantes de l'être-justifié seront énoncées à partir du Christ (comme être-vers, -en et -avec) (49). Comment en effet répondre aux questions de 6,1.15 sans un recours à la vie-cachée-avec-le-Christ qui constitue le croyant? Et comment parler de cette vie-là sans auparavant décrire les effets surabondants de l'unique médiation christique? Les linéaments de l'argumentation de Rm 5–7 apparaissent ainsi avec plus de précision: Paul y suit encore le modèle de la rhétorique grecque. De fait, si, comme l'ont noté nombre d'exégètes, 5,1-11 et 8,31-39 se correspondent, c'est parce que nous devons y reconnaître l'exorde et la péroraison d'une section; et si, aux effets du péché d'Adam, Paul oppose ceux de la médiation du Christ, c'est pour, sous le mode de « semina probationum », de *narratio* donc, préparer ses réflexions — la *probatio* — sur l'agir et le statut de l'être-chrétien. Telles sont les articulations de Rm 5–8 et la fonction respective de chaque unité de l'argumentation:

exordium 5,1-11
narratio 5,12-21
propositio 5,20-21
(*propositiones* secondaires: 6,1.15; 7,7; 8,1-2)
probatio 6,1–8,30
peroratio 8,31-39.

En Rm 1–8, l'argumentation reste ainsi fortement linéaire: les *propositiones* s'accrochent fermement à l'unité qui les précède et indiquent assez nettement que la *dispositio* de la rhétorique grecque est le modèle littéraire dominant.

(49) Pour Paul, la christologie ne renvoie donc pas seulement aux événements passés de la vie-mort de Jésus, où se manifeste l'extrême de l'amour, elle envahit le présent du croyant, elle le définit même (comme être-avec-Christ, etc.).

Conclusion

La rhétorique grecque est de plus en plus utilisée aujourd'hui pour l'exégèse du NT. Certains spécialistes y voient même, à tort, la clé qui ouvrirait toutes les portes: retrouver un tel arrière-fond dans les diverses épîtres du corpus néotestamentaire, en particulier chez Paul, fait violence aux textes. Comme souvent, l'exégèse est passée d'un extrême à l'autre! Mais s'il est un livre du NT qui, dans son ensemble et en plusieurs de ses sections, exploite avec originalité la *dispositio* des discours anciens, c'est bien l'épître aux Romains. En négligeant ou minimisant cette influence, on se prive en partie de comprendre la dynamique de l'épître, puisque ce sont les *propositiones* qui permettent de déterminer et de suivre la trajectoire de l'argumentation. Bref, si le modèle rhétorique n'est pas le seul exploité par Paul en Rm, il dit néanmoins quelque chose de très important sur la forme du contenu.

De nombreux exégètes, qu'ils soient ou non rompus aux procédures de l'exégèse historico-critique, n'acceptent pas pour notre épître une articulation rhétorique, sous prétexte qu'elle serait trop formelle: la réticence ou le refus serait justifié s'il fallait appliquer mécaniquement la *dispositio* des discours anciens à un texte mouvant, avançant par à-coups. En insistant sur les *propositiones* qui jalonnent le raisonnement, j'espère avoir montré que l'épître ne reprend pas servilement les éléments de la *dispositio*, qu'elle ne saurait donc être trivialement découpée en *exordium, narratio, probatio* et *peroratio*. Le raisonnement est en réalité formé d'unités aux dimensions raisonnables (trois ou quatre chapitres) relativement autonomes, mais pas totalement, puisque les différentes *propositiones* reprennent, sans la répéter, la thèse principale énoncée en 1,16-17, et qu'ainsi le fil du discours se développe et se précise. L'unité de l'ensemble n'empêche pas la souplesse, bien au contraire.

Méthodologiquement, il est plus utile de partir de la *dispositio* que du genre (manifestement épidictique en Rm); mais déterminer la *dispositio* en ses lignes générales est de peu d'intérêt, si l'on ne peut voir comment s'enchaînent les diverses unités de l'argumentation, bref repérer les *propositiones* secondaires, car ce sont elles qui permettent de définir les étapes du raisonnement, autrement dit de leur donner des titres pertinents.

L'articulation logique est aisément repérable en Rm 1–8, étant donné le soin avec lequel Paul rattache les unités de raisonnement

les unes aux autres — à l'aide de ce que j'ai appelé les *propositiones* secondaires ou relais. Les chapitres 9–11 font apparemment exception. On pourrait cependant montrer que le modèle rhétorique permet encore de résoudre la difficile question de leur appartenance originelle au reste de l'épître (50).

Si le modèle rhétorique a souligné la continuité de l'argumentation paulinienne et l'unité d'ensemble de Rm 1–8, il n'a pourtant rien dit sur sa cohérence profonde. Or, la première et principale difficulté de Rm vient du rapport entre la *propositio* principale de 1,16-17 et le développement qui est censé la justifier immédiatement, 1,18–3,20. Une étude de cette section et, plus largement de Rm 1–4, s'impose donc (51). En aucun cas, la mise en évidence d'un modèle ne dispense l'exégète d'une vérification de sa pertinence et de sa fécondité.

Institut biblique pontifical
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Jean-Noël ALETTI S.J.

SUMMARY

This article examines the relevance of the rhetorical model in the case of the letter to the Romans. It shows that the presence of this model does not imply that the letter reproduces the standard *dispositio (exordium, narratio, probatio, peroratio)*. On the contrary, Paul is quite capable of using the model in an original way; each section (1,18–4,25; 5,1–8,39; 9,1–11,36) of the first eleven chapters forms a rhetorical unit, and the various units are linked to each other by relaying *propositiones* (at least for Rom 1–8). While not extending the model to Rom 12–15, the article raises the question of the relationship between 9–11 to the first eight chapters. However, it does show that the extent of the *propositio* in 1,16-17 is far-reaching; these verses truly deserve the name of main *propositio*.

(50) Rm 9,1 commence de façon abrupte et ne continue pas les développements du chapitre précédent. Il est hors de question d'étudier ici le rapport de Rm 9–11 à Rm 1–8. Je le fais en détail dans un livre qui sortira aux éditions du Seuil fin 1990, *L'épître aux Romains et la justice de Dieu. Clefs pour l'interprétation*. J'y examine, entre autres, l'hypothèse d'une préparation lointaine de Rm 9–11 en 3,1-4.

(51) Dans un précédent article, « Rm 1,18–3,20 », 47-62, j'ai déjà affronté cette question. Je me permets d'y renvoyer le lecteur.

ANIMADVERSIONES

An Unattested "Scribal Correction" in Numbers 26,59?

Eighteen תקוני סופרים in the Hebrew Scriptures are cited by several rabbinical authorities — never any larger number but also no explicit statement that the enumerated corrections are the only ones [1]. It is reasonable to infer that our sources would have mentioned other corrections if they had been aware of any. This information about the eighteen is on the fringe of the Massorah; for it does not affect our canonical text as it is written — i.e. the letters that it consists of — nor as it is read — i.e. the tradition of how to pronounce it. But it does throw some light upon the pre-canonical state of the text, at least in these few passages; and that has drawn some extraordinary attention.

The eighteen cited instances differ of course from one another; but they have this in common: they all involve minimal alteration of the pre-existent letters. Thus,

(1) suppression of one letter in Job 7,20, עלי instead of עליך : "Why have you set me as a target for you? and I have become a burden *upon myself* [instead of *upon you*, i.e. God]" (similarly in Lam 3,20);
(2) transposition of two letters in 2 Sam 20,1, לאהליו instead of לאלהיו ; "We have no part in David, and we have no heritage in Jesse's son; everyone *to his (own) tents* [instead of *to his (own) god*], O Israel" (similarly in 1 Kgs 12,16, 2 Chr 10,16);
(3) substitution of one letter in Zech 2,12, עינו instead of עיני : "the one who touches you is touching the ball of *his eye* [instead of *my eye*, i.e. God's]" (similarly Hab 1,12, etc.).

Most of the eighteen originally involved even less change than the terms *transposition* and *substitution* suggest; for they could be made by adding a stroke to a letter or erasing just a part of another. Through they substantially affect the meaning, they were otherwise but little different from what an ancient Hebrew scribe used to do in the course of restoring an old, faded copy; for many letters had become illegible, or nearly so. Furthermore, while reading the text over, reading it intelligently and knowing it well, he was bound to come across actual mistakes that demanded correction. That, as I envisage it, is what set the stage for these

(1) See C.D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible* (repr. with Prolegomenon by H.M. Orlinsky; New York 1966) 347-363, and my book, *The Father of Joshua/Jesus* (Binghamton 1978) 70-107. The present article owes much to my friend John Pairman Brown, as I read him my handwritten draft and he commented on it page by page.

essentially ideological "corrections", where a word such as עיני 'my eye' (in Zech 2,12) was so offensive to the scribe's piety and at the same time so easy to change into something innocuous.

Now the retouching or reinking of faded scrolls of the Torah continues to this day; for as long as the parchment itself is not in tatters, that makes better sense than commissioning a new copy: not only does it save money — it is also less prone to casual errors. However, the rabbinically trained scribes have long since lost any authority to change even one letter, except to correct a deviation from the Massorah.

A few of the eighteen involve more than the very minimum of transposition or substitution, notably in Gen 18,22, "*And Abraham* (אברהם) was still standing before *the* LORD (יהוה)" instead of the converse, and in Job 32,3, "And he [Elihu] was angry at his [Job's] three friends, because they did not find an answer, and they placed the guilt on *Job* (איוב)" probably instead of יהוה. But even so the number of letters remains the same, and as much as possible the very same letters were still used. The scribe who introduced what has become the canonical text could have imagined that he was only correcting his predecessor's carelessness.

Most scholars who have studied the תקוני סופרים in recent times believe that there must be considerably more than the eighteen mentioned in the traditional lists. It is necessary, however, to distinguish the truly scribal "corrections" from the more independent editorial variants or changes, perpetrated by men to whom the pre-existent letters of the text were no constraint (2). The best-documented "scribal correction", apart from the eighteen, is in Deut 32,8, ישראל instead of אלהים: "When the Most High parceled out nations, when he split up the sons of man, he fixed the boundaries of peoples to the number of the sons of *Israel* [instead of *God* or perhaps *gods*]". An ancient fragment found near the Dead Sea reveals the letters אלהים in this verse (3), and it makes excellent sense philologically, whereas ישראל stultified the meaning to remove what had come to sound blasphemous. But it is still a five-letter word, with three of the same letters as אלהים ; and thus it is of a piece with the eighteen attested "scribal corrections".

One of the eighteen, however, in Num 12,12, has gotten rid of a blasphemy (so to speak) not against God but against Moses or his family: "let her [Miriam] not be like the dead [still-born] in whose coming out of the womb of *its mother* (אמו) [instead of אמנו '*our mother*'] *its flesh* (בשרו) [instead of בשרה '*her flesh*'] was half-eaten". The first

(2) C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (Freiburg Schweiz 1981), figures that although our rabbinical and Massoretic sources had indeed heard of תקוני סופרים carried out in antiquity — i.e. before their own time — they were wrong about nearly all the instances of such תקוני סופרים that they cited. She accepts only the ones in Zech 2,12; 1 Sam 3,13 and Job 7,20. But it is not justified to set up criteria which, in effect, invalidate the bulk of the primary evidence, instead of using each piece of evidence fully for whatever it is worth.

(3) See P. W. Skehan, "Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text", *JBL* 78 (1959) 21.

"correction" is as reported in the rabbinical lists, the second as implied by the early Greek translation (commonly known as the Septuagint): τῶν σαρκῶν αὐτῆς. This makes much better sense than בשרנו '*our flesh*', which the rabbinical sources give as a thoughtless counterpart (so it would seem) to אמנו '*our mother*'.

That brings me to the discovery of what really lies behind the canonical אתה in Num 26,59, יוֹכֶבֶד בַּת־לֵוִי אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ לְלֵוִי בְּמִצְרָיִם 'Jochebed, Levi's daughter, whom she [J.'s unnamed mother] bore to Levi in Egypt'. The subject of the verb יָלְדָה is unexpressed and not to be supplied from the context, while the object pronoun אֹתָהּ is weak and redundant, though grammatically possible. To that extent it is already like a typical "scribal correction". Moreover, the Septuagint has Ιωχαβεδ θυγάτηρ Λευῒ ἣ ἔτεκεν τούτους τῷ Λευῒ ἐν 'Αιγύπτῳ 'Jochebed, Levi's daughter, who bore these to Levi in Egypt'. The demonstrative τούτους presupposes אלה in the Hebrew, certainly not אתה (4). But the only grammatical antecedent for τούτους in the previous context is the three names Γεδσῶν, Καᾶθ, and Μεραρῒ in 26,57; and that would entail the grotesquely incestuous corollary that she was not only the aunt of her husband Amram (Exod 6,20) but his grandmother too. For עַמְרָם ('Αμρᾶμ) in 26,58 is the son of קְהָת (Καᾶθ).

When I first noticed this discrepancy between the preserved Hebrew and Greek texts of Numbers, I thought that here is another instance of the translator faithfully reflecting the sense — however outrageous — of the pre-canonical Hebrew (5). It seemed to be confirmed by rabbinical exegesis of Exod 2,1 ff., which makes out Jochebed to have been preternaturally old when as Amram's wife she bore Moses (6). But as I see it now, if there was a real connection between that rabbinical exegesis and τούτους in the Greek of Num 26,59, what the two have in common must have been based on the same mistake in vocalizing the three-letter word אלה of the pre-canonical Hebrew text (7).

(4) אתם would be a conceivable alternative to אלה; but normally אתם evoked the non-demonstrative referential pronoun αὐτούς 'them' (e.g. Gen 1,27).

(5) The Samaritan Hebrew Pentateuch agrees here with the Massoretic text, as it does on the rabbinically attested תקוני סופרים (Gen 18,22; Num 11,15; 12,12) and on Deut 32,8. The Targum Onqelos דִילִידַת יָתַהּ also agrees with אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ.

(6) שוטה 12a, בבא בתרא 119b-120a. See my article, "Jocasta and Moses' Mother Jochebed", *Proceedings of the Second International Conference on Boiotian Antiquities*, Supplement 2 to *Teiresias* (1979) 60.

(7) Another motive for the rabbinical Midrash about her age could have been to reconcile the chronology of Israel's sojourn in Egypt, which lasted four hundred and thirty years according to Exod 12,40 — making a very long time between the grandfather Levi and the grandsons Aaron and Moses.

In any case, neither the Hebrew nor the Greek text supports the idea of some modern commentators that בת לוי was not intended literally as 'Levi's daughter' but — more loosely — a female descendant of Levi. For that interpretation would make the word ללוי (a little later in the verse) all the more incongruous, as though someone bore offspring *to Levi* not in the years directly following his migration to Egypt but one or more generations after that.

If vocalized אֵלֶּה and accordingly taken to mean 'these', the word as object of the verb ought to be preceded by the particle את in normal prose syntax (8). That argument against the vocalization אֵלֶּה is not in itself conclusive; but having Levi's three sons born in Egypt involves a contradiction with Gen 46,8.11, which counts them among those who moved *to Egypt* during the great famine. A much more satisfactory interpretation of אלה as a feminine noun אֵלָה, identifying the mother, is suggested by Ruth 4,12, פֶּרֶץ אֲשֶׁר־יָלְדָה תָמָר לִיהוּדָה 'Perez, whom Tamar bore to Judah'. For immediate cogency, the parallel gains enormously because in both passages the subject of the verb יָלְדָה — i.e. the mother — has the name of a kind of tree, and a prestigious tree at that: תָּמָר means 'Palm', אֵלָה 'Oak' (or some other majestic kind).

Levi and Judah are brothers, both of them prominent among the sons of Leah. Of the other ten sons of Jacob by his wives and concubines, only one wife is identified by name: Joseph's wife Asenath, daughter of the Egyptian priest Poti-phera (Gen 41,45). Simeon, another son of Leah, had one of his sons by a Canaanite woman (46,10), whose name and status are not given. The genealogical tradition that got incorporated in the Scriptures did not, on the whole, preserve information about the women who fall into the category of mothers of the sons of the twelve patriarchs. Not all of them were wives. Gen 38 is careful to explain how it was with Judah: his wife, the daughter of Shua, died, having borne three sons; and after two of the three died childless while married to Tamar, Judah was lured into a transitory mating with her at a place called עֵינַיִם 'Twin Springs', and she bore him twins named Perez and Zerah.

Why should something about אלה, the mate or wife of Levi, have survived into the pre-canonical text of the Pentateuch, while nothing parallel was preserved about the mate or wife of the other eight patriarchs of that generation? Well, the Pentateuch goes into more detail about the genealogy of the tribe of Levi; so this particular detail stood a better chance. The passage near the end of Ruth shows beautifully the *Sitz im Leben* for the transmission of some mothers' names from the distant past: The elders and all the people of Bethlehem, witnessing Boaz's declaration of marriage, say, "The LORD make the woman that comes to your house like Rachel and Leah, who between them built the house of Israel, and may you prosper in Ephratha and gain renown in Bethlehem, and your house be like the house of Perez, whom Tamar bore to Judah, from the seed that the LORD shall give you from this girl" (4,11-12). In each tribe, no doubt, there was a motive, on the occasion of a wedding, to recall not only the patriarch but the wife or wives who had borne him sons. Understandably, though not inevitably, the motive *at a wedding* would have been somewhat weaker if the women to hark back to had been mere concubines. But on the other hand the mysterious Tamar, though not exactly Judah's wife, was still an ancestress worth celebrating.

(8) Cf. Gen 46,18.25: וַתֵּלֶד אֶת־אֵלֶּה לְיַעֲקֹב

A remarkable negative fact concerns all twelve sons of Jacob: unlike their father, their grandfather Isaac and their great-grandfather Abraham, none of the twelve is mentioned as having married within their kindred (9). To put it mildly, the Pentateuch does not show unmixed pride in the wives — or whatever — through whom the twelve sons of Jacob procreated. Yet neither are any of those women censured, unlike his brother Esau's wives, the Hittite women who turned out to be a "vexation of spirit" not only to their mother-in-law Rebecca but also to their father-in-law Isaac (Gen 26,34-35; 27,46). After all, the nation of Israel looked back to the twelve sons of Jacob or Israel; and if the womenfolk of that generation did not enhance the standing of their descendants, then — as the English byword puts it — the less said about them, the better. I would scarcely entertain the opposite interpretation, that in the absence of some specific mention to the contrary it could be taken for granted that they were all daughters of the stock of Abraham or his kin.

Unmistakably, some things to the discredit of the twelve — and, for that matter, of the great men and women before them and after them — were well known and had to find a place in the books that recorded for all posterity their essential actions. They were involved in rivalries, some quite bitter, that left a permanent mark on their reputations, so that those who had a grudge against them — and those who afterwards inherited such a grudge — would not willingly let it be forgotten. The most that a writer could do, if fundamentally interested in the truth but not impartial, was to include palliative details, where he was aware of them, and to leave out many minor points (10). For no book could take in all or most of what an author had ever been told by anyone about a subject with endless ramifications, such as the genealogy of the Israelites.

The subsequent rabbinical Midrash is far more one-sided than the ancient Scriptures, whose purpose — so far as we can define it — was to preserve from oblivion whatever was of enduring import from the standpoint of national education. What are we then to make of the notice about Jochebed, that she was born in Egypt and her mother was אלה — a point distorted in the Greek by a mistranslation and obscured in the canonical Hebrew by what I diagnose as a "scribal correction"? Juxtaposing the two mothers — תָמָר the mother of Perez and Zerah, and אֵלָה the mother of Jochebed — I detect a strain of tradition much racier than the general run of biblical marriages. These two names hint at

(9) According to the pseudepigraphic Testament of Levi (11,1) the name of his wife, who bore his sons, was Μελχά. That is the same as Nahor's wife, Abram's sister-in-law (Gen 11,29; in Hebrew letters מִלְכָּה). The author of the Testaments of the Twelve Patriarchs may have been suggesting that Levi's wife was from within the family.

(10) Examples of palliative details, in Gen 38, are that Judah did not realize he was lying with his own daughter-in-law, since she was disguised; and that she, in turn, had been driven to this deception by his bad faith in withholding his youngest son Shelah from her; and that this too — his fear lest Shelah die after marrying her — was natural enough since it had happened to his two older sons.

something other than merely a foreign bride of this or that kind([11]). Feminine names that refer primarily to certain trees evoke, rather, some extravagant myth of blessed motherhood, surpassing any human fruitfulness. The sons of תמר, Perez and Zerah, account for the multiplication of the tribe of Judah, which soon outnumbered any of the other tribes (Num 1,26-27; 2,3-31; 26,5-51). Levi too — although cursed by Jacob (Gen 34,30; 49,5-7) and the poorest, least cohesive of the tribes, with the possible exception of Simeon, who was cursed along with him — nevertheless throve in a way, through אלה and her daughter Jochebed, born in Egypt.

The place is no irrelevant detail; for the fertility of that land amazed and attracted the peoples of nearby Asia. The Bible is replete with warnings to counteract the lure of Egypt. The narrative in Genesis, as well as the continuation in Exodus, serves to forestall any supposition that Abram or Jacob or Joseph went there voluntarily to seek his fortune; instead they left the promised land under dire constraint([12]). Abram — and later Jacob's posterity under Moses — came out of there enriched indeed (Gen 12,10-20; Exod 3,21-22; 12,35-36); but this is all explained away as if it had come to pass paradoxically, through quirks of circumstance, rather than by latching on to the opportunities in a great and prosperous country and thus building up a considerable amount of wealth. While Israel as a whole multiplied undeniably in Egypt, it was there that the tribe of Levi found its peculiar greatness, which began with the birth of Jochebed([13]).

The name אֵלָה, furthermore, was open to interpretation as the feminine of אֵל 'god'. That some speakers of the language associated divinity with the tree itself, is all too clear from the prophet Ezekiel's denunciation: "And you shall know that I am the LORD when their slain ones are amidst their idols around their altars, on every high hill, on all the mountain tops, and under every shady אֵלָה — wherever they have given propitiatory scent to all their idols" (6,13)([14]). The outright meaning

([11]) The book of Ruth demonstrates how, under odd circumstances, an upstanding Israelite family intermarried with the Moabites, a people of notoriously incestuous origin (Gen 19,30-37), although the author of Ruth discreetly makes no mention of that.

([12]) That the promised land was very liable to famine, mainly because of scanty, irregular rainfall, was an inescapable fact of geography. The book of Deuteronomy puts the best face on it, so as to inculcate dependence upon God and obedience to his commandments. See J.P. BROWN, "Men of the Land and the God of Justice in Greece and Israel", *ZAW* 95 (1983) 379-382.

([13]) The birth — also in Egypt — of Joseph's sons, Manasseh and especially Ephraim, foreshadowed their ascent to become tribes recognised along with those which went back to Jacob's sons. Ephraim eventually surpassed most of the tribes: Joshua was an Ephraimite, and so were the kings of Israel from Jeroboam on, after the death of Solomon.

([14]) No sure identification can be claimed for the kind of tree designated by אֵלָה. One Greek rendering, δρῦς, means 'oak', while τερέμινθος or τερέβινθος means 'turpentine tree'. On the other hand, ἐλάτη — which looks like a derivative from the Hebrew construct form (unattested) or from a dialect such as Phoenician with the absolute form אלת — means 'fir'.

The place-name אֵלוֹת (1 Kgs 9,26, on the Red Sea, יַם־סוּף) is morphologically the plural of this Hebrew noun, as if such trees were growing there; however, in 2 Kgs 14,22 it is אֵילַת (on which the modern spelling Eilat is based).

'goddess', an anthropomorphic personality of female sex, is quotable only in modern Hebrew([15]). But אֱלָה is plainly cognate to the Phoenician and Punic אלת, the Ugaritic (*ilt*), and the Akkadian (*i/eltu[m]*) (construct (*i/elat*), which do mean 'goddess' indubitably. So, upon reading or hearing about this אלה who bore Jochebed, anyone among the ancient Hebrews who was inclined toward polytheism, or anyone among the neighboring peoples who shared the same or nearly the same language with them, would readily take the word to mean 'a goddess', i.e. a common noun without the prefixed definite article([16]). To a scribe like the reformer Ezra, or following him, such an interpretation must have seemed incompatible with the Mosaic religion; and it was easy to eliminate by changing one letter ל to ח.

I would not go on to reconstruct a story about Levi and אלה, on the model of Judah and Tamar. That is too venturesome, as we lack the salient traits to "flesh out" the relationship between Jochebed's father and mother. The author of Num 26,59, or his immediate source (whether oral or written) for the genealogical facts, may have had access to much more about this couple than we are told; but if so, the information, with whatever admixture of fancy, was lost beyond retrieval.

The most obvious instance of an Israelite whose mother was a goddess is the warrior שַׁמְגַּר בֶּן־עֲנָת (Judg 3,31; 5,6). How this metronymic, a vestige of polytheism, escaped the hands of all revisers and correctors, can only be a matter of speculation. One possibility is that ענת ceased rather early to be recognised as a divine name. We know all about her, thanks to the rediscovery of the Ugaritic texts, supplemented by some in neighboring languages; but for a long time ענת in the Bible was mistaken for the father of Shamgar([17]).

Textual critics before me have proposed to emend אחה in Num 26,59 to אמה 'her mother'([18]), which does not change the substance at all but only the verbal expression. For 'her mother' as the expressed subject of

([15]) See E. BEN YEHUDA(H), מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, I (Berlin 1908) 230. A well-known example is Umberto CASSUTO's book, האלה ענת (Jerusalem 1951).

In לְעַשְׁתֹּרֶת אֱלֹהֵי צִדֹנִין (1 Kgs 11,33, and similarly 11,5) a female divinity is referred to as 'god of the Sidonians, just like the two male divinities לִכְמוֹשׁ אֱלֹהֵי מוֹאָב וּלְמִלְכֹּם אֱלֹהֵי בְנֵי־עַמּוֹן.

([16]) More easily, perhaps, than understanding it as a woman's name, *dēvī* in a Sanskrit text might be — depending on the period and the circumstances — either 'a goddess' or a woman so named, especially a princess.

([17]) While he was remembered as the deliverer of Israel from the Philistines, his four-consonant name is on its face non-Semitic and has been identified as Hurrian — *ši-mi-ga-ri* in Nuzi texts; see B. MAISLER, "Shamgar ben 'Anat", *PEQ* (1934) 192-194, and N. SHUPAK, "New Light on Shamgar ben 'Anath", *Bib* 70 (1989) 517-525.

([18]) In W. Rudolph's apparatus criticus of Numbers in *Biblia Hebraica* (ed. R. KITTEL) (Stuttgart 1935) and its successor, *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Kittel and his collaborators established a bad policy of not stating who should be credited (or in some cases blamed) for each emendation; and just as in critical editions of the Greek or Latin classics, they adhered to the bad practice of not explaining why an emendation is called for, nor even telling where to look up a discussion of it.

יְלָדָה gives no information beyond what is already implicit in the verb and the gender of יוכבד. Moreover, this emendation is obliged to presume something accidental: that an illegible מ (whether in the same lettering familiar to us or in the earlier angular lettering) was mistaken for ת in one text tradition, but for ל in another tradition that the Greek translation was based on. A double misreading of the supposed middle letter מ is inherently less probable than a motivated "correction" of the ל (in אלה), which must be the Hebrew behind the Greek translation τούτους (19).

As I have pointed out earlier, this unattested "scribal correction" in Num 26,59 pertains to the same person, Jochebed, and the same Levitical family as the attested one in Num 12,12, while the other seventeen attested "scribal corrections" pertain to the majesty of God. So if we treat אתה too as a "scribal correction", we bridge the ideological gulf between those seventeen and the one in Num 12,12. For Num 26,59 deals with Jochebed, and at the same time אתה instead of אלה got rid of an explicitly or at least implicitly polytheistic word (20).

Besides the stillborn child in Num 12,12, where Miriam's leprosy reminds Aaron of that family grief in the past and he appeals to Moses on behalf of their suffering sister, Moses himself was impaired by a speech defect of "uncircumcised lips" (Exod 4,10; 6,12.30) — which hints or implies that he had been misbegotten (cf. John 9,2) — and that is not all. He never married an Israelite woman; even after his marriage to Zipporah the Midianite ended under obscure circumstances, he took a Cushite wife — to the unconcealed chagrin of Miriam and Aaron (Num 12,1). Indeed, much of the book of Numbers deals with the shakiness of Moses' high position — defamed by his own brother and sister, let down by ten of the twelve spies he sent into the promised land and disobeyed by the whole host of Israel, and finally insulted, along with Aaron, by their cousin Korah and his adherents: "That's enough; for the whole community, all of them, are holy, and the LORD is in their midst. Why do you set yourselves above the LORD's congregation?" (16,3). The ascendancy of Jochebed's sons rankled, although it had been conferred on them by the LORD. Korah felt that he and the rest of the Israelites were just as good, if not better (21).

(19) Still less likely would be two quite separate misreadings of אמה in different ancient manuscripts, from one of which אתה was miscopied, and from the other אלה.

(20) Formerly, in "Greek Occupational Terms with Semitic Counterparts", *The First LACUS Forum 1974*, 246-252, when I considered τούτους for אלה to represent a valid vocalization, I accordingly envisaged a sexual union between *yowkébed* and *lewiy*, parallel to the marriage between Ἰοκάστη and Λάιος (*ΛάϜιος); see above, note 6. I would now explicitly withdraw that interpretation of Num 26,59.

(21) In spite of the hideous destruction of Korah and his faction (Num 16,28-35), the "sons of Korah" lived on to sing many a psalm (42; 44-49; 84; 85; 87; 88). So their ancestor's claim to equality with Aaron, while never approved, was in some fashion settled eventually with a compromise that afforded them a certain distinction.

My book, *The Father of Joshua / Jesus* (published in 1978), brought out a recurrent but unattested "scribal correction": the patronymic בן נון instead of בנהוה, which is recoverable from the Greek rendering υἱὸς Ναυῆ. ΝΑΥΗ in Greek letters was a transcription (rather than a translation) of the Hebrew divine name, modified phonetically by proximity to the nasal consonant in [*bin*]. In preparing that book, I studied intently the eighteen attested תקוני סופרים, together with any other likely ones that came to my notice. Now I am ready to add this one more — אחה instead of אלה — which has something in common semantically with בן נון 'son of N.' instead of 'son of the LORD': The Hebrew, as it was before "correction", expressed or at any rate suggested divine sexuality, a God or a goddess active in the procreation of a great man or a great woman. יְהוֹשֻׁעַ is the first man's name mentioned in the Scriptures that contains the Tetragrammaton in its reduced three-letter form — if we put aside the morphologically problematical name יְהוּדָה. The hero-to-be received this name יְהוֹשֻׁעַ from Moses, according to Num 13,16, not from his Ephraimite family. It can hardly be by accident that likewise Moses' mother יוֹכֶבֶד, whose name is told in Exod 6,20 as well as Num 26,59, was the first woman in the Scriptures to have the divine name — in reduced form — constituting one element of her own name.

When we stop to think, so strikingly original a twist in naming is quite in character with the total originality of Moses himself, who — for all his trials, weaknesses, and vicissitudes — was the one that heard and transmitted the mightiest words of the LORD. And Moses, in a mysterious and yet natural way, inherited this supremely favored originality from his mother rather than from his father, who — on the record — was a cipher remembered only for having taken his aunt Jochebed to wife.

Ezra and the whole line of scribes exerted themselves scrupulously to protect and teach Moses' legacy to Israel. But their "corrections" overscrupulously took away a small part of the legacy, which is now worth our while to reclaim by searching high and low. The nature of such a search ought to preclude one kind of misrepresentation of the outcome: an unattested תקון סופרים, however convincingly demonstrated, cannot pass for a philological fact — namely, that this is flatly what the text said before it got distorted. We have achieved, rather, a *restoration* in the sense of a more coherent and plausible interpretation of the data than any other that has been proposed. Certainly it is better than either acquiescing in the muddled canonical text of Num 26,59 or just giving up on it, or settling for the incongruous reading of the Septuagint. Intuition or common sense must warn us that scarcely any genealogical author would ever make a woman out to be her husband's grandmother. The restoration of אֵלָה as Jochebed's mother puts us on the threshold, at least, of a realm where mythical and even polytheistic motifs shaped genealogical traditions and touched the central personages in the religion of Israel.

State University of New York
Binghamton, NY 13901 U.S.A.

Saul LEVIN

2 Kön 23,3 und Dtn 6,17 (1)

1. Die Identifizierung des nach 2 Kön 22–23 unter Joschija aufgefundenen und in Geltung gesetzten ספר תורה mit einer Frühgestalt des dt Gesetzbuches (2) entspricht dem Verständnis der dtr Redaktion(en) der Königsbücher. Die kultischen Reformen und die Paschafeier Joschijas sprechen für sie. Formulierungen in 2 Kön 22,13.16.19 weisen ebenfalls auf das Dtn. Im folgenden soll, unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Identifizierung, ein besonderer literarischer Zusammenhang zwischen 2 Kön 23,3 und Dtn 6,17 nachgewiesen werden (3).

2. Nach 2 Kön 23,3 legte Joschija vor Jahwe einen Eid (4) ab, die Bestimmungen, die auf dem im Tempel gefundenen Text geschrieben waren und die er zuvor verlesen hatte, in Geltung zu halten. Das ganze Volk, vertreten durch die Ältesten Judas und Jerusalems, trat dem Eide bei. Der Text lautet:

ויכרת את־הברית לפני יהוה
ללכת אחר יהוה
ולשמר מצותיו ואת־עדותיו ואת־חקתיו בכל־לב ובכל־נפש
להקים את־דברי הברית הזאת הכתבים על־הספר הזה

(1) Die folgende Studie ist der textkritisch-komparative Teil des in *Bib* 70 (1989) 10, Anm. 19 unter dem Titel "Textkritisches und Traditionsgeschichtliches zu *ʿdwt* in 2 Kön 23,3 und im Buch Dtn" angekündigten Beitrags.

(2) Zur Geschichte dieser Annahme, die keineswegs erst mit DE WETTE begann, vgl. jetzt M. J. PAUL, *Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek*. Een historisch en exegetisch onderzoek naar de verhouding van Deuteronomium en de reformatie van koning Josia (2 Kon. 22-23) ('s-Gravenhage 1988). Vgl. meine eigene Diskussion der Frage: "Die Bundesurkunde des Königs Josias (Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung)", *Bib* 44 (1963) 261-288 und 461-498, hier: 480-483; Nachdruck: N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8; Stuttgart 1990) 99-165.

(3) Ich setze dabei voraus, daß in 2 Kön 22,3-12.13*.14.15-20*; 23,1-3.21-23 nicht der eigene Text eines dtr Verfassers der Königsbücher (etwa im Sinne von Noths "Dtr") oder eines dtr Bearbeiters dieser Bücher (im Sinne neuerer Theorien) vorliegt, sondern der Text einer auch von anderen schon häufig angenommenen verarbeiteten Quelle (meist "Auffindungsbericht" genannt), die den Ereignissen zeitlich noch sehr nah stand, diese in ihrem Ablauf aber zugleich stilisierte. Vgl. meine in Anm. 2 zitierte Studie (dort ältere Literatur) sowie: "Die Gattung der 'Historischen Kurzgeschichte' in den letzten Jahren von Juda und zur Zeit des Babylonischen Exils", *ZAW* 90 (1978) 319-347; "Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22-23", in: *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Hrsg. N. LOHFINK) (BETL 68; Leuven 1985) 24-48 (mit ausführlicher Diskussion jüngerer Literatur); "The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion", *Ancient Israelite Religion* (FS. F. M. Cross; [Hrsg. P. D. MILLER u.a.] Philadelphia 1987) 459-475.

(4) Ich vermeide das Wort "Bund" und ziehe mich mit "Eid" auf eine Art Minimalposition zurück — nicht, weil ich die Rede vom "Bund" ablehnte, wohl aber, weil ich hier nicht in die Kontroverse über das Wort ברית eintreten möchte.

Genauer analysiert faßt der Text zunächst in zwei koordinierten Infinitivkonstruktionen (5) den Gegenstand des Eides zusammen. Der Eid hat erstens einen personalen Inhalt: Jahwe nachfolgen. Zweitens hat er einen als Handlungsgestalt beschreibbaren Inhalt: Handeln nach Jahwes Gesetzen. Es handelt sich offensichtlich um die im Dtn beliebte personal-sachliche Zweiheit, die am knappsten aus dem Dekalog bekannt ist: לאהבי ולשמרי מצותי (Dtn 5,10, vgl. 7,9).

Nach dieser "materialen" Bestimmung des Gegenstands des Eides identifiziert der Vers denselben dann nochmals eher "formal", und zwar in einer von den beiden Infinitiven (oder allein vom letzten) abhängigen weiteren Infinitivkonstruktion. Der Eid betraf nämlich das In-Geltung-Halten der auf der vorliegenden Urkunde niedergeschriebenen "Worte dieses Eides". Alle Angaben von 23,3 scheinen genau durchdacht und strukturiert zu sein.

Bei den ersten beiden Infinitivkonstruktionen wird entweder der ספר תורה, zumindest seine Gesetzesteile, vom Verfasser des Verses zusammengefaßt, oder typische oder maßgebende Inhalte desselben werden repräsentativ benannt. In der Tat spielen ja in der Klischeesprache des Dtn sowohl Formeln, die sich auf die Beziehung Israels zu Jahwe, als auch Formeln, die sich auf die Beobachtung der Gesetze beziehen, nebeneinander eine kaum zu übersehende Rolle und erweisen die Gesellung der beiden Aspekte als ein wichtiges Anliegen des Gesetzbuches (6).

Doch man könnte noch mehr vermuten: daß der Text hier nämlich auf eine oder mehrere charakteristische Textstellen des ספר תורה anspielt. In diesem Fall wären die beiden ersten Infinitivkonstruktionen eine sprachliche Brücke zu dem aufgefundenen Dokument. Um diese Möglichkeit geht es nun. Gibt es Gründe für eine solche Vermutung?

3. Eine Untersuchung muß folgende Sprachelemente berücksichtigen:

(1) Die Verbalphrase הלך אחר יהוה,
(2) Die Verbalphrase שמר + Ausdrücke für "Gesetz".
(3) Die Reihe מצות + עדות + חקת.
(4) Die doppelte Präpositionalverbindung בכל־לב ובכל־נפש.

(5) M koordiniert die beiden Infinitive durch ו. G hat καὶ, die Sekundärübersetzungen bestätigen es. Nur im Codex Vaticanus fehlt καὶ. Es fehlt auch in der Chronikparallele 2 Chr 34,31G, gegen M. 2 Chr 34,31 reproduziert, bei einigen kleinen Normalisierungen, sonst die Königs-Vorlage. G ist in 34,31 etwas näher an der Königs-Vorlage als M. Die Handschriftentradition von G in 2 Kön gehört im Hauptbestand der Kaige-Rezension an (auch B). Die Chr-Septuaginta, wenn sie mit den "lukianischen" Handschriften boc_2e_2 und mit L des Königstextes zusammengeht, kann hier Zeuge der Ur-G von 2 Kön sein. Aber diese Kombination liegt in diesem Fall nicht vor. So spricht das Zusammengehen von B mit der Chr-Septuaginta eher dafür, daß es sich um eine nur B eigene innergriechische Harmonisierung mit dem griechischen Chr-Text handelt, wenn nicht sogar um ein Schreiberversehen.

(6) Vgl. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt 5–11* (AnBib 20; Rom 1963) 64-80.

(1) Die Verbalphrase הלך אחר יהוה klingt irgendwie dt/dtr. In der Tat gehört הלך אחרי + Gottesbezeichnung zu den häufiger wiederkehrenden Sprachmustern im Dtn und in Jos–2 Kön, wenn das Muster auch älter ist (7). Es ist im Dtn eine Weise, das Erste Gebot des Dekalogs aufzugreifen. Daß sich 2 Kön 23,3 hier auf das dt Gesetzbuch bezieht, liegt also nahe. Allerdings gibt es bei den meisten Belegen im Dtn Gründe, dtr Schichtzugehörigkeit anzunehmen.

Auch besteht ein wichtiger Unterschied. In Dtn–2 Kön steht bei dieser Wendung stets אחרי. *Nur* hier steht אחר. 2 Chr 34,31 hat das Wort auch prompt zu אחרי normalisiert (8).

Ferner fällt auf: Im Dtn lautet das Objekt stets אלהים אחרים, und die bezeichnete Handlung ist verboten. Die einzige Ausnahme ist Dtn 13,5, ein Text in einem wohl eher nachjoschijanischen Kapitel (9). In 2 Kön 23,3 dagegen bezieht sich der Ausdruck positiv auf das Verhältnis zu Jahwe (10).

Ein Bezug zum Dtn scheint, auch von der Bedeutung der mit diesem Sprachelement im Dtn gemachten Aussage her, vorzuliegen — doch er ist zugleich mit einer gewissen Souveränität hergestellt.

(7) Belege: Dtn 4,3; 6,14; 8,19; 11,28; 13,3.5; 28,14; Ri 2,12.19; 1 Kön 11,5.10; 14,8; 18,18.21.21; 21,26; 2 Kön 17,15; 23,3. Sprachliche Formeln, die diese Stereotype verkürzt in sich enthalten und damit voraussetzen, sind: סור מאחרי יהוה und הלך + אלהים אחרים + עבד (עשה) (vgl. 13,3 mit den parallelen Aussagen 13,7.14; 17,3). Eine Variante ist: זנה אחרי אלהים אחרים. Unter den Belegen dürften zum narrativen Quellenmaterial gehören: 1 Kön 18,18.21.21; 2 Kön 23,3. Vgl. Hos 11,10; Jer 2,2.5. Monographie zu dem Muster: F. J. HELFMEYER, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament* (BBB 29; Bonn 1968). H. sieht im Hintergrund des theologischen Gebrauchs der Formulierung die Institution des Heiligen Krieges, die Lade als Kriegspalladium sowie andere Ladeprozessionen, wo man hinter der Lade herzog. Das könnte zu spekulativ sein. In der dt/dtr Literatur, die das Gottesverhältnis vor allem mit den Kategorien des Lehnswesens zu erfassen sucht, das damals die neuassyrische Kultur prägte, dürfte eher analoge Verwendung zum profanen Gebrauch für das Verhältnis Lehnsmann–Lehnsherr vorliegen — wobei natürlich die Vorstellung der Heeresfolge im Krieg ebenfalls in den profanen Bedeutungsumkreis gehörte. Zum entsprechenden akkadischen Ausdruck *alāku arki* vgl. *CAD* A I 320; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford 1972) 83f.

(8) Falls nicht G ενωπιον κυριου (= לפני יהוה?) die ursprüngliche Chroniklesart spiegelt und M erst Abschreiberanpassung an das dtr Übliche ist. Doch besteht Anpassungsverdacht eher gegenüber G (oder Vorlage): vgl. 2 Chr 6,14 τοις πορευομενοις εναντιον σου εν ολη καρδια; dann auch 1 Kön 2,4 πορευεσθαι ενωπιον εμου ... εν ολη καρδια αυτων και εν ολη ψυχη αυτων; 8,23 τω ποροιωμενω ενωπιον σου εν ολη τη καρδια αυτου. Vgl. auch die Übereinstimmung mit 2 Chr 6,14 in der Nichtübersetzung des Suffixes von לבב. Daß ενωπιον, und nicht εναντιον, gesetzt wurde, mag stilistisch bedingt sein: schon unmittelbar davor steht εναντιον κυριου.

(9) Vgl. N. LOHFINK, "'Ich bin Jahwe, dein Arzt' (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)", N. LOHFINK u.a., "*Ich will euer Gott werden*" (SBS 100; Stuttgart 1981) 11-73, hier: 63, Anm. 138; abgedruckt in: N. LOHFINK, *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart 1988) 91-155; eher spätdeuteronomistisch. E. Dion hat mir freundlicherweise ein längeres, noch unveröffentlichtes Manuskript über Dtn 13 zur Verfügung gestellt, in dem er das Kapitel schon in die letzten Jahre Joschijas datiert. Aber auch unter dieser Voraussetzung dürfte es noch nicht in Joschijas ספר התורה enthalten gewesen sein.

(10) Andere Belege dafür in Jos–2 Kön sind nur 1 Kön 14,8 und 18,21. In 1 Kön 14,8 bezieht sich die Aussage auf die Jahwetreue Davids.

(2) Die Verbalphrase שמר + Ausdrücke für "Gesetz" klingt durchaus dt/dtr. Im Dtn allein finden sich für sie 47 Belege ([11]). Sie ist das Kernelement der dtn Paränese. Allerdings ist sie innerhalb der Einzelgesetze seltener. Fast alle Belege dort stehen unter dem Verdacht, nicht den ältesten Schichten anzugehören ([12]). Daher muß sie in 2 Kön 23,3 nicht notwendig diffus auf den Gesamttext des ספר תורה verwiesen haben, sondern vielleicht auf eine bestimmte Stelle, und dann eher auf eine am Anfang oder am Schluß.

Allerdings ist in 25 der 47 Belege das Verb שמר durch meist infinitivisch angeschlossenes עשׂה erweitert. Die Chronik hat hier prompt einen Mangel empfunden und sofort anschließend, wo sie freier gestaltete, ergänzend das Wort עשׂה eingeführt ([13]). So ist auch hier der klare Bezug zum Dtn doch nicht ohne Eigenprägung.

(3) Die Reihe mit Ausdrücken für "Gesetz" verlangt eine etwas ausführlichere Behandlung.

Für מצוה gibt es im Dtn 43 Belege, davon 30 für den Plural. Sie sind auch gleichmäßig gestreut.

Dagegen ist עֵדֹת im Dtn selten. Es steht nur in 4,45; 6,17.20, und zwar stets in defektiv geschriebenem Plural. Auch in Jos – 2 Kön ist es pluralisch nur dreimal belegt, und zwar in der Form עֵדְוֹת: in 1 Kön 2,3, 2 Kön 17,15 und an unserer Stelle 2 Kön 23,3. Hinzu kommt einmal der Singular עֵדוּת in 2 Kön 11,16 ([14]). Die beiden Belege in 1 Kön 2,3 und 2 Kön 17,15 sind dtr. Die Seltenheit dieser Bezeichnung für "Gesetz" ist für die hier verfolgte Fragestellung äußerst wichtig — denn sie grenzt den Bereich der möglichen Bezugsstellen im Dtn drastisch ein.

([11]) Ich zähle die Fälle, wo als Objekt kultische Institutionen (5,12; 16,1), spätere Priesterweisungen (17,10; 24,8) oder Selbstverpflichtungen durch Gelübde stehen (23,24), nicht mit. Auch dieses Sprachmuster hat sein Äquivalent in der Sprache des Lehnswesens, vgl. *CAD* N II 42-44.

([12]) Es sind: 12,28; 13,1.5.19; 15,5; 16,12; 17,19; 19,9. Höchstens 15,5 und 16,12 haben eine Chance, schon im joschijanischen Gesetz gestanden zu haben.

([13]) Mit Sicherheit in 2 Chr 34,32 M ויעשׂו G και εποιησαν. Ob die Ersetzung von 2 Kön 23,3 להקים durch 2 Chr 34,31 M לעשׂות in der Chronik ursprünglich ist, muß bezweifelt werden, da in der Chronik-Septuaginta von 2 Chr 34,31 ποιειν nur in späten Minuskeln erscheint und sekundäre Aufbesserung im Blick auf M sein könnte. In den bedeutenderen Zeugen von G fehlt etwas, was dem להקים von 2 Kön 23,3 oder dem לעשׂות von 2 Chr 34,31 M entspräche. Die ganze Frage wird allerdings noch dadurch fast bis ins Unlösbare kompliziert, daß in 2 Kön 23,3 dem masoretischen להקים in B und der Mehrheit der griechischen Manuskripte zwar die Lesung αναστησαι entspricht, dagegen die Manuskripte boc$_2$e$_2$ die Lesung ποιησαι haben. Das müßte hier im Kaige-Bereich von 2 Kön die ursprüngliche G-Lesung sein. Ihre Vorlage wäre nicht להקים, sondern לעשׂות gewesen — das von der dt/dtr Sprache her zu erwartende Wort. Ist להקים in 2 Kön 23,3 M also sekundär? Eher ist wohl doch anzunehmen, daß es durchaus ursprünglich ist, daß aber entweder schon früh vom dt/dtr Sprachgebrauch her oder später von 2 Chr 34,32 ויעשׂו her לעשׂות auch in eine hebräische Texttradition von 2 Kön 23,3 eindrang, die zur G-Vorlage wurde. Vielleicht läßt sich das offenbar nicht ursprüngliche, aber jetzt vorhandene לעשׂות in 2 Chr 34,31 M aus dem Einfluß eines hebräischen Königstextes erklären, der nicht mehr להקים, sondern לעשׂות las.

([14]) An allen 3 Pluralstellen lesen *BHK*[3] und *BHS* עֵדְוֹתָיו, und zwar in 1 Kön 2,3 und 2 Kön 23,3 gegen die Angabe bei Lisowski. Die Unterschiede in der Vokalisation von עד(ו)ת gehen vermutlich "auf das Konto der Masoreten". So mit

Auch חקה und חק kommen im Dtn nur pluralisch vor, und zwar חקת (stets defektiv geschrieben) 8 mal und חקים 21 mal. Alle Belege von חקת könnten dtr sein, während bei den Belegen für חקים zumindest bei 6,17.24; 16,12 eine Chance besteht, daß sie sich schon im joschijanischen Gesetz befanden. Als Referenzpunkt für חקת in 2 Kön 23,3 kommt also eher eine dieser Stellen mit חקים in Frage. Aus ihnen gehören 6,17.24 in den Buchbereich, den auch die Beobachtungen bei עדת anzeigten.

Die drei Wörter dürfen jedoch nicht nur als einzelne betrachtet werden. Sie bilden in 2 Kön 23,3 eine Reihe. Diese Reihe ist in der ganzen hebräischen Bibel einmalig. Vernachlässigt man den Unterschied von חק und חקה, dann gibt es im Dtn für die Reihe eine Parallelstelle mit חקים: 6,17. Allerdings auch nur diese eine. Doch gibt es für die Reihe mit חקים noch zwei Parallelen in der Chronik: 1 Chr 29,19 (Sondergut) und 2 Chr 34,31, das 2 Kön 23,3 entspricht.

Liegt in Dtn 6,17 überhaupt eine "Reihe" vor? Zunächst ist ein vollständiger Satz mit dem Objekt מצות יהוה אלהיכם gebildet, dann erst werden die restlichen Elemente angehängt. Textkritisch ist vermutlich עדתיו ursprünglich, nicht das masoretische ועדתיו, denn in G fehlt καὶ. Dann ist עדתיו וחקיו Apposition zu מצות. Dies wird vielleicht dadurch noch unterstrichen, daß vor מצות die Partikel את steht, was vor den Gliedern der Apposition nicht der Fall ist. Wir haben also in der Tat keine echte Reihe. Doch könnte die reine Wortabfolge dann bei einer Zitation oder Anspielung in 2 Kön 23,3 zu einer normalen Reihe vereinfacht worden sein. Die Setzung und Nichtsetzung von את ist dort spiegelbildlich zu Dtn 6,17, wozu ich keine Erklärung habe (15).

G. Braulik, hat vermutet, daß die Chronik die Ähnlichkeit zwischen Dtn 6,17 und 2 Kön 23,3 erkannt und deshalb den Text ihrer Königs-Vorlage bewußt noch genauer an die Reihe von Dtn 6,17 angeglichen hat. Die Chronik sei überzeugt gewesen, daß es sich bei dem erzählten Anlaß um das dt Gesetz handelte, und so "verdeutlichte" sie "den Zusammenhang". Auch in 1 Chr 29,19 könne sie eine Anspielung auf Dtn 6,17 beabsichtigt haben. Das Dtn wurde so "zum Inbegriff der Jahweverbundenheit Davids bzw. Salomos gemacht" (16).

Recht B. Volkwein, "Masoretisches ʿedut, ʿedwot, ʿedot – 'Zeugnis' oder 'Bundesbestimmungen'?", *BZ* 13 (1969) 18-40, hier: 18f. Es besteht der Verdacht, daß die masoretische Vokalisation sich daran orientiert hat, ob plene oder defective geschrieben war. Im Mittelalter geriet die Manuskripttradition bei diesem Wort oft durcheinander. Über Ausspracheunterschiede der ausgehenden Königszeit erhalten wir hier jedenfalls keine verläßliche Auskunft, und vermutlich handelt es sich um sekundäre Unterscheidungen. Ich achte im folgenden deshalb nicht auf diese Unterschiede. Für die relevanten Chronik-Stellen gilt: In der Parallele zu 2 Kön 23,3, nämlich in 2 Chr 34,31, liest *BHK*³ עֵדוֹת, *BHS* עֵדְוֹת. In 1 Chr 29,19 haben beide Ausgaben עֵדְוֹת.

(15) Unregelmäßigkeiten in der Setzung von את bei Reihen sind auch sonst beobachtbar, vgl. etwa Dtn 5,31; 2 Kön 17,37. Ich bin daher skeptisch, ob man in solchen Fällen ohne weiteres zu literarkritischen Folgerungen schreiten darf, wie es oft geschieht.

(16) G. Braulik, "Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora", *ZTK* 79 (1982) 127-160; = Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart 1988) 123-160, hier: 144, Anm. 57.

Dies ist durchaus denkbar. Dann müßte man annehmen, daß 2 Kön 23,3 zwar Dtn 6,17 anvisierte, sich aber die oben schon bei den anderen untersuchten Elementen beobachtete Freiheit nahm, eine gewisse sprachliche Eigenständigkeit zu bewahren. Man ahnt hier sogar den Grund. Es ergab sich nämlich ein voll klingender Binnenreim auf ־ותיו. Diesen opferte die Chronik dann wieder um des deutlicheren Verweischarakters willen.

Das Phänomen ist jedoch auch textkritisch erklärbar. Will man textkritisch klar sehen, muß man allerdings erst den Septuagintabefund durchschauen ([17]).

Unsere Septuagintadrucke geben folgende Auskunft:

	M	G
2 Kön 23,3	חקת	δικαιωματα
2 Chr 34,31	חקים	προσταγματα

Die hebräischen Wörtern wären also jeweils durch ein anderes griechisches Wort übersetzt worden. Doch das ist eine falsche Folgerung. Die Kaige-Rezension, der die meisten Handschriften in 1 Kön 22,1 – 2 Kön 25,30 folgen ([18]), übersetzt aber in 2 Kön sowohl חק als auch חקת durch δικαιωμα ([19]). Aus der Kaige-Wiedergabe in 2 Kön 23,3 läßt sich also für deren protomasoretische Vorlage nichts folgern.

Die ursprüngliche Septuaginta dürfte, wie aus den "lukianischen" Handschriften boc_2e_2 hervorgeht, προσταγμα gehabt haben, also das gleiche Wort wie Chr. Aber hieraus darf man nun umgekehrt ebenfalls nicht auf gleiche hebräische Vorlagen schließen. Denn einerseits übersetzt die ursprüngliche Septuaginta in den Königsbüchern auch חק mit προσταγμα ([20]), andererseits gibt in der Chronik προσταγμα nicht nur חק, sondern auch חקת wieder ([21]).

Von der OG in den Königs- und Chronikbüchern her können also an beiden Stellen beide hebräischen Wörter gestanden haben. Das heißt, die Septuaginta gibt uns in diesem Falle keinerlei Auskunft über ihre hebräische Vorlage.

Doch können wir ihr gerade deshalb eines entnehmen: daß sie die beiden hebräischen Wörter חק und חקת als ein und dasselbe Wort empfunden hat. Diese Empfindung mag schon älter und auch schon bei

([17]) Ältere Arbeiten zur Septuaginta-Wiedergabe von חק חקת: S. H. BLANK, "The LXX Renderings of OT Terms for Law", *HUCA* 7 (1930) 259-283; R. HENTSCHKE, *Satzung und Setzender. Ein Beitrag zur israelitischen Rechtsterminologie* (BWANT 83; Stuttgart 1963) 103-111.

([18]) Vgl. D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila* (VTS 10; Leiden 1963) 1-80 und 89-143.

([19]) Für חק vgl. 17,37, für חקת 17,8.13.19.34, ferner in 2 Sam 22,23 und (gegen Hatch-Redpath) wohl auch in 1 Kön 2,3.

([20]) Vgl. vor allem 1 Kön 9,4, wo das gleiche Wort in unmittelbarer Nachbarschaft in 9,6 auch חקת wiedergibt. Auch 1 Kön 3,14; 8,58 wären zu vergleichen, doch ist da die Lage komplizierter.

([21]) חק : 1 Chr 16,17; 22,13; 29,19; 2 Chr 7,17; 34,31; 35,25, vermutlich auch in den schwierigeren Fällen 2 Chr 19,10; 33,8. חקת: 2 Chr 7,19, vgl. wieder das benachbarte 7,17.

hebräischen "native speakers" vorhanden gewesen sein. Denn warum sollte von der gleichen Hand unmittelbar nebeneinander in 1 Kön 9,4.6 einmal חק, einmal חקה gebraucht worden sein, wenn nicht einfach nur um der stilistischen Variation oder gar "um des Reimes willen"? Wenn das aber so ist, dann kann man auch mit der Möglichkeit spielen, daß in 2 Kön 23,3 — in Aufnahme der Formulierungen, die jetzt in Dtn 6,17 stehen — ursprünglich nicht חקתיו, sondern חקיו stand, was dann auch von 2 Chr 34,31 unverändert übernommen worden wäre. Erst zu einem späteren Zeitpunkt (welcher der OG und der Kaige nicht notwendig vorausliegen müßte) wäre zumindest in der uns allein erhaltenen masoretischen Tradition "um des Reimes willen", oder vielleicht sogar aus reiner Schreiber-Unachtsamkeit, in 2 Kön 23,3 aus dem חקיו das jetzt dort zu lesende חקתיו geworden.

Diese Annahme kommt mit einer einzigen Textänderung aus, während die von G. Braulik vorgelegte deren zwei verlangt: eine bei der Abfassung von 2 Kön 23,3, eine zweite, die die erste wahrnahm und dann revidierte, bei der Abfassung von 2 Chr 34,31. Insofern ist die textkritische Erklärung vielleicht vorzuziehen, obwohl es für die dann anzunehmende ursprüngliche Lesart in 2 Kön 23,3 keinen Textzeugen gibt. Für die Annahme von Braulik spricht allerdings wieder, daß die Chronik den Zusammenhang mit Dtn 6,17 auf jeden Fall gesehen haben muß. Denn sie ist an 2 Kön 23,3 vorbei wieder zu jener Abfolge von Setzung und Nichtsetzung der Partikel את zurückgekehrt, die in Dtn 6,17 vorliegt (22).

Selbst wenn man sich für den Weg Brauliks entscheidet, ist durch die vorangehenden Überlegungen klar, daß ein in 2 Kön 23,3 statt eines dt חקיו "um des Reimes willen" gesetztes חקתיו den Verweischarakter auf Dtn 6,17 in keiner Weise gemindert hätte. Die kleine Variation hätte im Rahmen der Freiheiten gelegen, welche die dort verarbeitete Quelle sich auch sonst in diesem Satz gegenüber den Formulierungen des damaligen dt Gesetzes nahm. Und für den Autor der Chronik wäre es auch die gleiche Reihe von Ausdrücken für "Gesetz" geblieben. Nur brachte er sie aus anderen Gründen lieber wieder ganz in der ursprüngliche Gestalt, selbst wenn dann der Reim nicht so voll klang.

(4) Die doppelte Präpositionalverbindung בכל־לב ובכל־נפש hat einen gut deuteronomischen Klang. Sie steht im Dtn 9 mal, in Jos – 2 Kön 6 mal (23). Wieder sind die meisten Belege im Dtn dtr, doch 6,5 und 26,16 (in einer Vorform) könnten schon im Joschijagesetz gestanden haben, und dann an Rahmenstellen.

(22) In 1 Chr 29,19 fehlt das את bei allen drei Gliedern der Reihe.

(23) Die Belege (ohne Unterscheidung, ob mit לב oder mit לבב, ob mit oder ohne Suffixe): Dtn 4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.10; Jos 22,5; 23,14; 1 Kön 2,4; 8,48; 2 Kön 23,3.25. In Dtn 6,5 und 2 Kön 23,25 folgt noch ein drittes Glied: ובכל־מאד. Eingliedrig (nur בכל־לבב) sind 1 Sam 7,3; 12,20.24; 1 Kön 8,23; 14,8; 2 Kön 10,31. Zuordnung zu הלך אחרי findet sich nur noch in 1 Kön 14,8 (vgl. aber auch 1 Sam 12,20), zu שמר + Ausdrücke für "Gesetz" in Dtn 26,16 (vgl. noch 2 Kön 10,31). Die eingliedrige Formel ist auch akkadisch im Kontext der Lehnstreue belegt: *ina gummurti libbi* vgl. *CAD* G 133.

Allerdings gibt es wieder zwei wichtige Unterschiede zum dt Sprachgebrauch. Erstens steht nicht לבב, sondern לב. Zweitens enthält der Ausdruck keine Suffixe, die das Subjekt anzeigen würden (24). Die Chronik hat beides prompt der üblichen dtr Ausdrucksweise angepaßt (25). Wir haben also auch hier wieder — bei deutlicher Aufnahme der Sprache des dt Gesetzes — zugleich eigenständigen Sprachstil.

Trotz dieser sprachlichen Selbständigkeit des Textes dürfte aber hinreichend deutlich sein, daß in 2 Kön 23,3 auf Formulierungen des dem Eid zugrundegelegten dt Gesetzes angespielt wird.

4. Nimmt man die bisher einzeln untersuchten Elemente zusammen, so fragt sich, ob sie sich vielleicht an einer bestimmten Stelle im Dtn vereint oder eng benachbart vorfinden. Das müßte nicht notwendig der Fall sein, da die Charakterisierung des Eidesinhalts in 2 Kön 23,3 ja auch auf verschiedene charakteristische Passagen zurückgreifen könnte. Doch könnte es sein.

In diesem Falle legen die bisherigen Ergebnisse wegen des Elements (3) die in Frage kommende Passage allerdings schon von vornherein fest: Dtn 6,17 und Umgebung. Die Frage kann also nur sein, ob sich in 6,17 und Umgebung auch die anderen Elemente zeigen.

In der Tat findet sich für Element (1) direkt davor in 6,14 eine Parallele, natürlich mit Negation und auf die Nachfolge anderer Götter bezogen. Element (2) ist in 6,17 selbst vertreten. Element (3) hat uns ja zu 6,17 geführt. Element (4) steht, sogar in noch breiterer Gestalt, in 6,5 (26). So ist es am wahrscheinlichsten, daß die Formulierung des Eidesinhalts Joschijas in 2 Kön 23,3 auf jenen Abschnitt des gefundenen Dokuments Bezug nahm, der sich jetzt, natürlich wohl in weiterentwickelter Gestalt, in Dtn 6,17 und Umgebung befindet. Die festgestellte Treue zur Vorlage, verbunden mit einer gewissen lockeren Freiheit, erklärt sowohl die Übereinstimmungen als auch die Unterschiede zwischen Dtn 6,17 (+ Umgebung) und 2 Kön 23,3.

Da Dtn 5 wohl als dtr zu betrachten ist, befinden wir uns mit Dtn 6 im Bereich der damaligen Eröffnungspassage des Dokuments. Ohne allzugroße

(24) Hierzu vgl. A. R. MÜLLER, "2 Kön 23,3 deuteronomistisch?", *BN* 35 (1986) 26-29. Zu den dort gemachten trefflichen Bemerkungen, die jedoch meine Quellenscheidung im Endeffekt nicht affizieren, möchte ich mich demnächst an anderer Stelle kurz äußern.

(25) In G fehlt eine Entsprechung zu den Suffixen. Das könnte anzeigen, daß die Anpassung in der Chronik erst in den Rahmen der Texttradierung gehört. Doch scheint G hier im Blick auf 2 Chr 6,14 zu formulieren. Dort wird das Suffix von לבב, das in der Vorlage 1 Kön 8,23 stand, in G ebenfalls nicht übersetzt.

(26) Sieht man von der einmaligen Parallele zur Reihe der Ausdrücke für "Gesetz" in 6,17 ab, dann rücken auch Dtn 13,4f und 26,16 in den Blick. Dort stünden die vorhandenen Parallelen sogar enger beisammen, und in Dtn 13,4f wäre Element (1) sogar noch deutlicher da. Doch an diesen beiden Stellen muß man eher als in Dtn 6 mit dtr Händen rechnen. Und man kann eben doch nicht von der frappantesten und einmaligen Beziehung zwischen Element (3) und Dtn 6,17 absehen.

Begründung wird ja häufig geschrieben, der ספר תורה Joschijas habe wohl mit Dtn 6,4 שמע ישראל angefangen. Die hier zusammengestellten Beobachtungen können dafür vielleicht ein wenig Begründung nachliefern.

5. Im ganzen wird man also folgern können, daß 2 Kön 23,3 den Eidesinhalt durch Rückgriff auf charakteristische Formulierungen aus dem Anfang des dem Eid zugrundegelegten ספר תורה referiert hat. Nichts spricht dagegen, daß in dem damaligen Dokument derartige, zum Teil ja metasprachliche Aussagen überhaupt nur am Anfang und vielleicht noch am Ende zu finden waren (27).

Für die Dtn-Analyse ist vor allem wichtig, daß wir mit der Präsenz von Dtn 6,17 in der jetzigen oder einer ihr doch ähnlichen Gestalt im ספר תורה des Joschija zu rechnen haben. Was sich von einem solchen von außen her gewonnenen Fixpunkt aus erschließen läßt, muß aus Raumgründen an anderer Stelle gefragt werden (28).

Theologische Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstrasse 224
D-6000 Frankfurt 70
Bundesrepublik Deutschland

Norbert LOHFINK, S.J.

(27) Der ganze Befund ließe sich natürlich auch so erklären, daß 2 Kön 23,3 zuerst da war und die Formulierungen dieser Erzählung in einer Spätbearbeitung des Dtn in das Buch eingetragen wurden. Doch das spränge nicht nur aus der in dieser Untersuchung vorausgesetzten Grundannahme über das Verhältnis von dt Gesetz und Auffindungsbericht hinaus, sondern wäre auch in sich selbst die schwierigere Hypothese. Denn dann müßte zusätzlich erklärt werden, warum man nicht die Gesamtformulierung von 2 Kön 23,3 kompakt irgendwo im Dtn einbaute. Und überdies wäre 2 Kön 23,3 fast so etwas wie die Quelle der dt/dtr Klischeesprache.

(28) Ich danke Georg Braulik und Stephen Pisano für die kritische Lektüre des Manuskripts und wertvolle Hinweise.

The *ḥerem* in 1 Kgs 20,42 as an Exegetical Problem

The root חרם appears only three times in the book of Kings: 1 Kgs 9,21, 1 Kgs 20,42 and 2 Kgs 19,11. We shall deal with 1 Kgs 20,42 in this article. It is the most interesting of the three occurrences, as it poses a problem of interpretation (1).

1 Kgs 20,42 reads as follows:

וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר יְהוָה יַעַן שִׁלַּחְתָּ אֶת־אִישׁ־
חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ׃

> He (the prophet) said to him: thus says YHWH. Since you freed the man of my *ḥerem* from (your) hand, let your life stand instead of his life, and your people instead of his people.

The harsh judgement at the end of the verse condemns the whole people (or conceivably the army), because of Ahab's clemency towards Ben Hadad. Some commentators have simply assumed that the חרם is mentioned as a normal part of Holy War (2). There are some good reasons to discount that assumption. The concept of 'Holy War' is, in biblical studies, most closely associated with the name of Gerhard von Rad (3). He believed that the חרם was an integral part of the Holy War (4). This is in fact a debatable claim. Holy War was an Israelite inheritance, not an Israelite invention, and its main practitioner and Israel's major model in the period of the monarchy was Assyria (5). Yet C. H. W. Brekelman's firm conclusion that Assyria never practiced an analog to the חרם still holds true today (6). Since Assyria was the main actor on the stage, while

(1) This article is a revision of a section from the author's doctoral dissertation entitled *A Window on Ancient Israel's Religious Experience: The Ḥerem Re-investigated and Re-Interpreted* (New York University, 1989, forthcoming from University Microfilms, Ann Arbor, Mich.). The advisor was Prof. Baruch A. Levine.

(2) E.g. B. O. LONG, *I Kings: With an Introduction to Historical Literature* (Grand Rapids 1984) 207.

(3) Due to his influential work, *Das Heilige Krieg im alten Israel* (Zürich 1951).

(4) G. VON RAD, *Old Testament Theology* I: *The Theology of Israel's Historical Traditions* (ET New York 1962) 17; *Das Heilige Krieg*, 25ff.

(5) The two best treatments of Assyrian Holy War are those of R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, ch. 3 "La guerre sainte" and M. WEIPPERT, "'Heiliger Kriege' in Israel und Assyrien", *ZAW* 84 (1972) 460-493.

(6) C. H. W. BREKELMANS, *Die ḥerem in het Oude Testament* (Nijmegen 1959) 135-139. Theoretically, the discovery of one document could overturn this conclusion.

Israel was peripheral, it is plain that normative Holy War practice did not require the חרם.

This was true of Israel, too. Von Rad certainly regarded the wars of Deborah and Gideon as holy (7), yet in these and other biblical holy war accounts the חרם is lacking. The account in 1 Kgs 20 also lacks anything like 1 Sam 15,3 or Josh 6,17-19, where YHWH sent directions as to what the חרם was to entail. In the latter two instances, the חרם was of maximum severity, but Deut 2,31-35 illustrates a case where the Israelites were permitted to take liberal amounts of the spoils. There was thus no one recipe for the חרם that the prophet could have expected Ahab to follow in the absence of directions. Yet here the prophet does not even tell Ahab to initiate the חרם, as he should have after 1 Kgs 20,13 (the summons to war), according to the analogy of the three passages just cited. To sum up, the concept of 'Holy War' does not provide in itself an adequate explanation for the sudden appearance of the word חרמי in v. 42 of this chapter.

Others have assumed that the חרם was an expression of the working of the laws of war in Deut 20 (8). However, it is hard to see how these laws could have any application to 1 Kgs 20. There are only three verses in the chapter that deal with the חרם, namely Deut 20,16-18:

> 16. Only, from the cities of these peoples whose portion YHWH your God is giving you, you shall not allow a soul to live. 17. For you must devote them to destruction — the Hittites and the Amorites, the Canaanites and the Perizzites, the Hivites and the Jebusites — as YHWH your God has ordered you. 18. In order that they will not teach you to construct the like of their idols (9) which they make for their gods, thus sinning against YHWH.

These verses together with the first part of the chapter make it plain that the law of חרם is intended for offensive warfare under divine aegis against the earlier inhabitants of the land. The purpose is to prevent the spread of idolatry by imitation. In my view, none of this can apply to the situation of 1 Kgs 20: Ahab is on the defensive, fighting a 'far away' people called the Arameans, who are not among the "primordial nations". Nor is he portrayed in the Bible or in 1 Kgs 20 as a campaigner against idol-worship. Finally, in none of the other texts dealing with Aram or wars against Aram is there any intimation of the חרם. Consequently, Deut 20 is not the key to understanding 1 Kgs 20,42.

These considerations show that Ahab did not violate the חרם in the same sense that Saul did in 1 Sam 15. If it were not for the last part of the verse, speaking of the wholesale destruction of the people, it would be

(7) VON RAD, *Old Testament Theology* I, 328f.

(8) R. D. NELSON, *First and Second Kings*, 137. Also, *inter alios*, J. ROBINSON, *The First Book of Kings* (Cambridge 1972) 229, 232 and *passim*.

(9) Lit. "abominations". It is one of the usual Deuteronomic locutions for "idol", and is best so translated for clarity.

probable that we would be dealing with חרם II, "net". The use of the net as a divine weapon goes back very far, as the example of Eannatum of the First Dynasty of Lagash shows; his stele of the vultures depicts Ningirsu using a net against the enemies of the king (*ANEP*, 298) ([10]). YHWH, too, uses a net as his weapon (in Ezek 32,3). As it is, since the context deals with capturing the enemy king, we should view it as a double entendre. On one level, YHWH is angry because upon capturing Ben Hadad in his net, Ahab let the fish swim free ([11]). On another level, YHWH is condemning Ahab figuratively for, as it were, violating the חרם, even though there was none, technically speaking. This is, of course, a divine death sentence.

The appearance here of the חרם requires some fleshing out. In order to understand YHWH's anger in 1 Kgs 20,42, we must understand what YHWH told Ahab to see why the king's behavior so angered the deity. In 1 Kgs 20,13-15 we find a prophet approaching the king, saying, "All this great multitude I am giving into your hand today that you shall know that I am YHWH". Ahab asks, "Through whom?"

The prophet replies, "So says YHWH, 'Through the soldiers of the provincial chiefs'". Ahab asks one more question: מִי־יֶאְסֹר הַמִּלְחָמָה , to which the reply is, "You!" Since Ahab proceeds to muster the soldiers, and since in the only appearance of the prophet before Ahab (1 Kgs 20,28) prior to the final scene of the condemnation (1 Kgs 20,35-43), nothing more is required of him, it is crucial to understand the question Ahab posed. It is translated as "who shall begin the battle?" by the lexica ([12]), and is derived from the need to hitch up the horses to the chariots before the battle can begin (אסר = 'bind') ([13]). If that is all there is to it, then we may find nothing explicit in the chapter to account for the intensity of the divine wrath in 1 Kgs 20,42. After all, the sparing of defeated leaders was not unheard of in the Ancient Near East (cf. Jehoiachin). J. Gray was dissatisfied with the translation of אסר as 'begin', and offered the following, "Who will clinch the fighting?" ([14]). He explains this diametrically opposed translation in these words: *'āsar*, usually taken as 'to begin', means literally 'to bind', hence according to etymology and context, 'end', or 'close with', hence our rendering 'clinch' ([15]).

([10]) On the controversy as to the identity of the figure wielding the net, giving strong reason to favor the god Ningirsu, see I. J. Winter, "After the Battle is Over: *the Stele of the Vultures* and the Beginning of Historical Narrative of the Ancient Near East", *Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages* (ed. H. L. Kessler–M. S. Simpson) (Studies in the History of Art 16; Washington, D.C. 1985) 14-16, 24-25. I owe this reference to the kindness of the author.

([11]) The inscription accompanying the reliefs of the Stele of the Vultures refers to the king employing nets coming from various deities, like Utu and Enki. Non-sumerologists may conveniently consult S. N. Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character* (Chicago 1963) 310-313. In 1 Kgs 20,42 a similar figure is implied, but here King Ahab has failed to use the 'net of YHWH'.

([12]) BDB 63b-64a, KBL 73b.

([13]) Ibid.

([14]) J. Gray, *I and II Kings: A Commentary* (OTL; Philadelphia ^{2}1975) 419.

([15]) Ibid., 425.

As YHWH was fighting with him, the king of Israel hardly needed to ask the trivial question put in his mouth, "who will begin the fighting?", which advances the chapter's agenda not one whit (16). However, Gray's translation helps to make sense of Ahab's offense. In letting Ben Hadad go free, Ahab was neglecting his God-given responsibility to clinch, put an end to the war by the logical means of killing the king. This is symbolized by the Aramean king coming to Ahab dressed in mourning and bringing with him cords to be bound in, making him an אסיר מלחמה. By not taking the opportunity to bind the enemy king, who was מלחמה (war) personified, Ahab defied YHWH's will and received condemnation of 1 Kgs 20,42.

The writer did his best to raise the ghost of Saul by using the word חרם even though the two situations were radically different. Without pretending to read the writer's mind, the reason he did this seems to have been out of a desire to emphasize the absolute quality of YHWH's rejection of Ahab, which extended also to his dynasty, as in the case of Saul (although in neither case did the dynasty expire immediately). However, unlike Ahab, Saul did violate the חרם in the full sense. Both kings spared an enemy monarch against YHWH's will; Ahab did not seek YHWH's forgiveness, unlike Saul. Probably the use of the expression 'man of my חרם' made Ahab understand that YHWH's anger was now intractable.

The logic of the prophetic parable in 1 Kgs 20,39f. extends as far as the exchange of Ahab's life for the fortunate Ben Hadad. Yet 1 Kgs 20,42 includes the people of Israel (who must die instead of the Arameans), making Israel in effect YHWH's עם חרמי (an expression found in Isa 34,5, also a call to judgement, as well as a cry for vengeance). It would seem to be a prediction (before or after the fact) of the doom of the Northern Kingdom, laying its demise at the feet of Ahab, a historically not untenable idea, since Ahab's leading role in the battle of Qarqar was amply avenged by the Assyrians in the years to come. The fact that the battle is not mentioned in the Bible does not mean that it was forgotten by Israel in biblical times. On the other hand, the Arameans continued to flourish despite Assyrian campaigns against them.

*

* *

We have tried to show that the use of the חרם in 1 Kgs 20,42 is far more difficult to explain than simple appeals to Holy War (or to Deut 20,16-18). In fact, Holy War in itself by no means implies the חרם, nor do the operation of Holy War motives in the chapter suffice to explain its

(16) Nor is it what we would expect from elsewhere in the Bible. Cf. 2 Sam 19f. where David asks the Lord first if he should attack the enemy, then if he will win, to which the reply is 'yes'. Gray's rendering places this exchange in the same category, since the person who 'clinches' the victory is obviously the victor.

presence in this verse. Even when not explicitly stated, as in Josh 10–11, there is always a clear rationale for the execution of the חרם against a given enemy. In an instance like this, against a foe that was not normally the object of the חרם, Ahab could not be faulted for its violation unless the prophet had specifically prescribed it. We have tried to show that YHWH ordered the death of Ben Hadad, and that 1 Kgs 20,42 gives a powerful but figurative condemnation of death upon his failing to do so. We may add that Ahab's making a covenant with Ben Hadad instead of adhering to the Covenant by obeying YHWH exacerbated the great wrath that the writer of 1 Kgs 20,42 felt brought suffering on all the people of Ephraim which was precipitated at least in part by the incident related in 1 Kgs 20. Biblical writers understood that, just as children suffer for the sins of their parents, peoples suffer for the deficiencies of their rulers ([17]).

516 E. 78th St.
Apt. 2-O
New York, NY 10021 U.S.A.

Philip D. STERN

([17]) Although one would like to be able to relegate the term חרם to a mere theoretical, theological arena (making nearly all modern discussion of the subject moot), this is well known not to be the case. According to the Mesha Inscription, ll. 14-18, King Mesha slaughtered thousands at the Israelite town of Nebo and consecrated the city to destruction, using the biblical term. Josh 7, the story of Achan's violation of spoils in the חרם category, has a well-known Mari Akkadian parallel which demonstrates the reality of the type of thing described in Josh 7. Yet the usage of Josh 7 is dependent on the biblical war-חרם, and could not exist in isolation in the biblical context. On this second parallel, see A. MALAMAT, "The Ban in Mari and the Bible", *Biblical Essays: 1966 OuTWP* (Stellenbosch 1967) 40-49. I have re-examined the material in P.D. STERN, *A Window on Ancient Israel's Religious Experience*, 77-79, 220-231. There are also arguments from the biblical text itself.

History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah

Attitudes to the historical and theological value of Chronicles have swung sharply in the modern period. Older scholars such as Wellhausen (1) maintained a sharply negative attitude to both the historical reliability of Chronicles and its theological contribution. By contrast, much recent scholarship has concentrated on highlighting the Chronicler's theological achievement (2). A significant shift in perspective *vis-à-vis* the Chronicler as historian has also taken place (3), yet there remains a conviction that the

(1) J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Israel* (ET Edinburgh 1885) 171-227. S. JAPHET, "The Historical Reliability of Chronicles. The History of the Problem and its Place in Biblical Research", *JSOT* 33 (1985) 83-107, has shown that while this negative evaluation goes back not to Spinoza (so R. MOSIS, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* [Freiburg 1973] 12) but to Joseph Shelomo del Megido "a Jewish scholar of the Renaissance" who "probably influenced" Spinoza, its prevalence in the succeeding era was due primarily to the work of W. L. M. DE WETTE (83-84).

(2) See e.g. P. R. ACKROYD, "The Theology of the Chronicler", *Lexington Theological Quarterly* 8 (1973) 101-116; J. GOLDINGAY, "The Chronicler as Theologian", *BTB* 5 (1975) 99-126; R. B. DILLARD, "The Reign of Asa (2 Chr 14-16): An Example of the Chronicler's Theological Method", *JETS* 23 (1980) 207-218. Earlier E. L. CURTIS and A. A. MADSEN, *The Books of Chronicles* (ICC; Edinburgh 1910) 16-17, while dismissive of Chronicles as history had recognized the reasons for the Chronicler's particular theological emphases.

(3) Cf. the trenchant comments of J. B. MYERS, *1 Chronicles* (AB; Garden City [2]1974) xxx, "he did not deliberately distort history to fit his purpose" though he did employ "some embellishments". In a penetrating survey S. JAPHET, *Encyclopaedia Judaica* V (Jerusalem 1972) col. 529, while maintaining that "the approach of the Chronicler [in his use of the Former Prophets] is one-sided and tendentious" and that he ends up "creating an historical picture that conforms with his purpose", nevertheless avers that "the Chronicler did not 'invent' facts, but utilized given material provided by both the sources and the reality of his time, and set up the data to conform with his purposes, conceptions, and outlooks". An even more positive verdict is given by D. F. PAYNE at the end of his paper, "The Purpose and Methods of the Chronicler", *Faith and Thought* 93 (1963-4) 64-73: "These various considerations suggest that the Chronicler was a serious historian, who sought to give his readers a reliable account of certain aspects of the history of Judah and the dynasty of David. That there are certain difficulties in his account — though their number and importance should not be exaggerated — must be admitted; but an examination of the rest of the evidence, and an assessment of the Chronicler's methods, render it most unlikely that he was prepared to invent material to suit some purpose of theological outlook or propaganda. We may therefore place confidence in the reliability of his information, even when it is unsupported by Samuel-Kings" (73). A very different assessment is offered by J. M. MILLER and J. H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah* (London 1986) 156-157.

Chronicler did not hesitate to reconstruct the past to meet his ideological needs (4).

The Chronicler's Portrait of Abijah

To render the subject of history and theology in the Chronicler manageable we shall focus on the Chronicler's portrayal of Abijah in 2 Chr 13 (5). In this chapter King Abijah of Judah is portrayed as involved in a defensive battle against King Jeroboam. Abijah delivers a long speech to the much larger opposing forces in an attempt to avoid battle. His "sermon", however, falls on deaf ears for Jeroboam skilfully attacks in a pincer movement. The Judahites in response cry to YHWH for help and are delivered. YHWH routs the enemy who are then butchered by the Judahites, half a million being slain. Abijah extends his territory; and the chapter ends with a note of Abijah's large family.

If the Chronicler's narrative is, initially, taken on its own, it may be concluded that Abijah is portrayed in a favourable light (6). Not one word has the Chronicler to say against him. However, the Chronicler does represent Abijah as being attacked by enemy forces and there are places where the Chronicler — as part of his theory of "immediate divine retribution" (7) — views war as a divine judgement on sin (8). But this does not cover all situations in Chronicles. There are clear instances where the

(4) Cf. P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (Neukirchen-Vluyn 1973) 201-206. Directly related to the issue we wish to focus on, W.F. ALBRIGHT, "Excavations and Results at Tell el-Fûl (Gibeah of Saul)", *AASOR* 4 (1924) 124-125; R.W. KLEIN, "Abijah's Campaign Against the North (II Chr 13) — What Were the Chronicler's Sources?", *ZAW* 95 (1983) 210-217.

(5) Our working assumption is that the Chronicler was *not* also responsible for Ezra-Nehemiah; cf. S. JAPHET, "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew", *VT* 18 (1968) 330-337; H.G.M. WILLIAMSON, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge 1977) 5-82; id., *1 and 2 Chronicles* (NCB; London 1982) 5-11; id., *Ezra, Nehemiah* (WBC; Waco 1985) XXXI-XXXIII and *passim.* For the contrary view see D.J.A. CLINES, *Ezra, Nehemiah, Esther* (NCB; London 1984) 9-12. R. RENDTORFF adopts a mediating position: "It is ... obvious that Chronicles and Ezra/Nehemiah came into being at the same time and largely speak the same language. Therefore in my opinion there is much to be said for the view that they are in fact two independent works which have a deliberate relationship and are meant to complement each other", *The Old Testament. An Introduction* (ET London 1985) 287, cf. id., *Das Alte Testament. Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn 2 1985) 301-302. For issues such as the problem of Abijah's relations see the recent commentaries by Williamson and Dillard ad loc.

(6) Cf. WELTEN, *Geschichte in den Chronikbüchern*, 117, "Wenn man von der Perikope 2 Chr 13,1-23 ausgeht, wird deutlich, daß der Chronist Abia durchaus positiv beurteilt, obschon eine eigentliche Wertung in den Anfangs- und Schlußformulierungen fehlt".

(7) DILLARD, "Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution", *WTJ* 46 (1984) 164-172, shows the need to nuance this concept.

(8) Cf. 2 Chr 12,1-4 with regard to Rehoboam.

Chronicler portrays war as a divine testing — to see how faithful is the response of the monarch (9).

This has an important bearing on the interpretation of 2 Chronicles 13. Since war in Chronicles is not necessarily or ubiquitously portrayed as divine judgement there is therefore no necessary reason for construing in these terms the battle of Zemaraim in which Abijah gets embroiled. And as the battle is prefaced by a speech in which Abijah asserts his piety and faithfulness, and as God gives victory to Abijah, who subsequently ends his days with a large progeny, it is widely held that the Chronicler views Abijah in a favourable light (10).

This is scarcely the view of the earlier writer of Kings: "Now in the eighteenth year of K. Jeroboam ... Abijah began to reign ... And he walked in all the sins which his father did before him; and his heart was not wholly true to YHWH his God, as the heart of David his father" (1 Kgs 15,1.3). Hardly a favourable portrait and yet it is precisely this passage that forms the Chronicler's main biblical source for his Abijah narrative. There can be no mistake in appraising the negative verdict on Abijah in Kings; but have we read Chronicles aright?

A careful reading of 2 Chr 13 may suggest a different picture. It was noted that the Chronicler has not one word to say against Abijah. But it is surely no less striking that he has not one word to say in his favour. Monarchs whose performance he approved of are clearly praised (Asa will serve as an example — 2 Chr 14,2 "And Asa did what was good and right in the eyes of YHWH his God" [cf. vv. 3-6]). The omission of such a notice here (on the assumption that the Chronicler does view Abijah favourably)

(9) In 2 Chr 14–16 Asa is portrayed as confronted by two threats of war, yet both come *after* his piety has been specifically mentioned. The earlier attack by Zerah in 14,9 follows the Chronicler's statement in 14,6 "He had no war in those years for YHWH gave him rest", and Asa's exhortation to the people which includes the assertion that they had sought "YHWH our God" and that in consequence "he has given us peace on every side". Hardly then a case of war as divine judgement. The second threat to peace comes in 2 Chr 16 with the attack of Baasha, and this follows a period of reformation which is detailed in chapter 15 and includes the Chronicler's assessment that although "the high places were not taken out of Israel, nevertheless the heart of Asa was blameless all his days". Again there is no basis for asserting Baasha's invasion represented divine judgement. And exactly the same may be said of Hezekiah, except here it is the Chronicler himself who spells it out: chapters 29, 30 and 31 contain a lengthy account of Hezekiah's reformation, but they are followed by this: "After these things, and this faithfulness, Sennacherib ... came ... and encamped against the ... cities" (32,1). There is simply no possibility of thinking that the Chronicler interpreted this invasion as divine judgement. S. JAPHET has put the matter concisely: "There are several wars in Chronicles which have to be interpreted as "trials" — events brought about by God to test man", *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (unpublished PhD Hebrew University 1973 English summary section) XIX.

(10) Cf. F. MICHAELI: "un personnage qui a connu la bénédiction de Dieu", *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (CAT; Paris 1967) 177; DILLARD: "The Chronicler ... has presented us with a prophet king, a preacher of righteousness enjoying the benefits and blessing of his fidelity", *2 Chronicles*, XXX; these and similar judgements are arrived at by contrasting 2 Chr 13 with 1 Kgs 15.

is, as Welten noted, quite exceptional (11). But is this supposed omission exceptional or should it point us in another direction? Are there any grounds for reading the narrative differently?

It is tempting to discern a difference between the Chronicler's presentation of two successive Judaean kings when they are confronted with war, in 2 Chr 13 and 14 respectively. The outcome in both cases was victory for Judah following a petitioning of YHWH for help, but the detail is quite different. In particular it is noteworthy that Abijah does *not* pray to YHWH. Where in the crisis of the battle Asa prays (2 Chr 14,11) Abijah does not; rather, it is stated that it is the *people* who cry to YHWH (2 Chr 13,14) and it is to the people's cry that God responded: "And when the men of Judah shouted, God defeated Jeroboam and all Israel before Abijah and Judah" 13,15b. It is tempting to think that the Chronicler was portraying Abijah as unable to pray in his hour of need — unlike righteous Asa.

Tempting, but nothing more. Here the wider context of Chronicles is decisively against this reading, for one of the Chronicler's emphases concerns the involvement of the people in events (12). 2 Chr 31 will illustrate the matter. The Chronicler's *Vorlage*, 2 Kgs 18, attributes certain reforms to Hezekiah "*He* removed the high places, and broke the pillars, and cut down the Asherah". The Chronicler alters this to "*all Israel* ... broke in pieces the pillars, and hewed down the Asherim ...". The people's prayer following Abijah's harangue in 2 Chr 13 is of the same order. Rather than indicating a division between king and people it in fact illustrates their solidarity. Indeed, it is particularly appropriate that the Chronicler should portray the reality of Abijah's assertions by showing that the people and the priests are behind Abijah — they are faithful to YHWH, they petition YHWH in the moment of crisis. Thus any suggestion that the Chronicler is hinting that behind the façade, as it were, of the maintenance of the correct cult Abijah's heart was not true to YHWH must be discounted. There is no hint of that in the sermon and its denouement, rather the reverse; and it would not square with the Chronicler's emphasis that attention given to upholding true YHWH worship indicates the attitude of one's heart (13). The Chronicler then ends the major part of his Abijah narrative with the information that Abijah enjoyed a large increase in his family (14 wives, 22 sons, 16 daughters) — all apparently in the space of three years (!) and it is beyond argument that a large family is regarded by the Chronicler as an expression of divine approval!

There is, however, one further indicator of the Chronicler's attitude to Abijah — which comes in 2 Chr 15, although Abijah is never so much as mentioned. 2 Chr 15 contains an account of a mini-religious-reformation by Abijah's heir Asa, subsequent to his victory over Zerah. This religious purge entailed the destruction of idols "from the land of Judah and Benjamin" 2 Chr 15,8. It is appropriate to inquire when and how these

(11) Welten notes this omission, cf. the quote in note 6 above.
(12) WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 30.
(13) Cf. 2 Chr 17,3-6 regarding Jehosaphat (specific mention of heart v. 6); 29,1–31,21 regarding Hezekiah (specific mention of heart 31,21).

idols became established. The answer apparently is under Asa's mother Maacah, i.e. Abijah's wife. 2 Chr 15, which recounts the second stage of Asa's religious purges, notes this in v. 16 "Even Maacah, his mother, King Asa removed ... because she had made an abominable image for Asherah. Asa cut down her image...". It will probably not be overreaching the evidence to suggest that at the very least the fact that Abijah's wife had an Asherah made would have given encouragement to those peddling in idolatry. And if there were idols because of the queen's beliefs it may be concluded that they were there at least partly because of the king's (i.e. Abijah's) connivance.

That the Chronicler knew that this was the case may be demonstrated on two grounds. First, his *Vorlage*, 1 Kgs 15, explicitly says that Abijah's son Asa "removed all the idols that his father had made" (1 Kgs 15,12b). Secondly, Asa is portrayed as engaging in two extensive religious purges (2 Chr 14 and 15). It is too much to believe that at the death of Abijah this concatenation of idols suddenly emerged from the groves. For idolatry to have been so extensive at the start of Asa's reign it must have taken root some time previously and been flourishing strongly since then. In fact, the foreign cults will have come to be established during Solomon's later years ([14]) and then persisted through the reigns of both Rehoboam and Abijah until Asa attacked them. If this is a correct reading of the text it may suggest that the Chronicler's attitude to Abijah is more ambivalent than has been often allowed.

The Historical Setting of the Battle of Zemaraim

We need at this point to move on to consider the large-scale problem of the historicity of the battle of Zemaraim which forms the backdrop to Abijah's cultic harangue of the northerners. This narrative bristles with problems which must be resolved if any positive statement is to be forthcoming with regard to facticity ([15]).

A glaring problem is that of the numbers involved in the battle. There is no point trying to envisage a Judahite army of 400,000 confronting a northern force of 800,000 of whom the southerners slaughter half a million. The impossible numbers in this chapter are, however, no isolated phenomenon. The books of Chronicles are riddled with a string of numbers which cannot be taken at face value, and which are sometimes much higher than those in the Chronicler's *Vorlage* in Samuel–Kings ([16]).

([14]) 1 Kgs 11,4-5.7-8.

([15]) On the location of mount Zemaraim see the commentaries by Williamson and Dillard *ad loc.* WELTEN's contention that the three places reported to have been captured by Abijah in his follow-up operation (13,19) are unknown before the exilic period would, if correct, negate any positive historical evaluation of the chapter, *Geschichte in den Chronikbüchern*, 128. Welten is, however, mistaken. Cf. the studies cited by WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 254-255.

([16]) There seems to be a tendency to misreport the facts in this case. S. R. DRIVER's claim that "the numbers in the Chronicles are systematically higher than

At least two approaches suggest themselves (17). One is that of repointing the Massoretic *eleph*, "a thousand", as *aluph*, "a unit" (18). Another is the suggestion of some older conservative commentators that the problem arises from the numbers having been misrepresented *literally* and that *lamedh* (30) and *yodh* (10) were confused (19). Although S.R. Driver contended that there was no evidence that letters were used to represent numbers at any stage in the transmission of the Hebrew Bible (20), his assertion needs modifying in view of the, albeit limited, evidence adduced by G.R. Driver (21). The large numbers, then, by themselves, need form no substantial obstacle to a positive assessment of the incident's historicity (22).

Perhaps the major historical problem involved in considering Abijah's speech at the battle of Zemaraim centres on the credibility of a situation in which two armies are portrayed confronting each other and the commander of one harangues, not the opposing commander, but the other side, about their religious infidelities in a desperate attempt to avert hostilities (23). There are certain well-defined war situations in the ancient world where a speech of greater or lesser duration is both intelligible and indeed almost obligatory. One may instance a challenge to representative single combat

---

in other parts of the OT", *Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh 91913) 532, is wide of the mark. Somewhat more accurate is H. D. HUMMELL, *The Word Becoming Flesh: An Introduction to the Origin, Purpose, and Meaning of the Old Testament* (St Louis 1979) 624, "Of the some twenty instances of differing figures in Chronicles and Samuel-Kings, in only about a third of the cases is the higher figure found in Chronicles". The evidence as tabulated by J. B. PAYNE, "Validity of Numbers in Chronicles", *Near East Archaeological Society Bulletin* NS 11 (1978) 5-58, is that "of the 213 numbers that appear in Chronicles and that are paralleled elsewhere in Scripture, 194 agree with their parallels and no more than 19 exhibit some measure of difference. In 11 of these latter (including one repeat...), Chronicles has the higher figure; in 7 it has the lower; and in 1 the values are equal" (24).

(17) A range of possibilities is discussed by J. W. WENHAM, "Large Numbers in the Old Testament", *TynB* 18 (1987) 19-53.

(18) The solution explored by Wenham for a number of OT passages, "Large Numbers", 25ff., and adopted by PAYNE, "Validity of Numbers in Chronicles", 40, for this problem: "Abijah's 400 *allufs*, 'valiant warriors, chosen men,' met Jeroboam's 800 and slew 500 of them (II Chr. 13:3,17), not 500,000".

(19) Cf. C. F. KEIL, *The Books of Chronicles* (ET Edinburgh 1872) 43; O. ZÖCKLER, "The Books of Chronicles" in J. P. LANGE (ed.), *A Commentary on the Holy Scriptures* VII (ET Edinburgh [?1876]) 25.

(20) S. R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and Topography of the Books of Samuel* (Oxford 21913) 97, n. 2.

(21) G. R. DRIVER, "Abbreviations in the Massoretic Text", *Textus* 1 (1960) 112-131 (126f.); id., "Once Again Abbreviations", *Textus* 4 (1964) 76-94 (83 f.).

(22) D. F. PAYNE's comment is apposite, "That the numbers in Chronicles present problems is undeniable; but the relevance of these problems to the question of historicity is uncertain", "Purpose of the Chronicler", 67.

(23) WELTEN, *Geschichte in den Chronikbüchern*, 118, sees the "absurdity" consisting rather in portraying Abijah addressing 800,000 men "in that region". But ZÖCKLER, "Books of Chronicles", 200, discounting the high numbers, had already written "That every single warrior of the host of Israel, numbering several thousands, could have heard his words is not said and need not be assumed".

— such as in the Goliath episode (1 Sam 17,8-10) — where a speech is needed to issue a challenge and spell out the consequences of defeat. Similarly one expects a commander engaged in a siege to address the city inhabitants to demand their surrender — as in the Rabshakeh's speech (2 Kgs 18,28-35) (24). But Abijah's harangue fits neither of these categories (25): can a situation in which it would be historically plausible be envisaged?

There appears to be no similar incident involving a major speech by the weaker or defending party in an attempt to stave off battle in ancient near eastern history; consequently, I wish to draw into the discussion a comparable incident from classical history involving the Lacedaemonian expedition against Plataea. Thucydides (26) records that before the Lacedaemonian troops began ravaging the countryside they were confronted by Plataean envoys. Thucydides attributes to these envoys a speech of 151 words whose sole intent is to avert hostilities; and the burden of their argument is that by advancing the Lacedaemonians are 1. acting unjustly (*ou dikaia poieite*); 2. behaving improperly (*oud' axia...este*); 3. violating a dispensation — granted by Pausanias son of Cleombrotus the Lacedaemonian under oath and with sacrifice to Zeus Eleutherius — that the Plataeans were to be free. The Thucydidean incident develops into a series of speeches and counter speeches, with the Plataeans finally failing to avert a siege by their words.

When due allowance is made for the difference in situations there remain suggestive points of comparison between 2 Chr 13 and Thucydides Book II Section 71. Both speeches have the same unusual intent, that of staving off hostilities. Both speeches are of comparable length, Abijah's 161 words, envoys' 151. Both, albeit in very different terms reflecting the very

(24) Although the Rabshakeh's speech invokes deity, as does Abijah's, it is invoked by the superior force only to be ridiculed: what gods have protected their country from the onslaught of the king of Assyria? None — so neither will YHWH protect Jerusalem. Abijah, with the inferior force in 2 Chr 13, invokes YHWH to assist his cause.

(25) The distinctive nature within the Hebrew Bible of the confrontation in 2 Chr 13 may be highlighted by reference to the recent article by L. B. KUTLER, "Features of the Battle Challenge in Biblical Hebrew, Akkadian, and Ugaritic", *UF* 19 (1987) 95-99, which does not discuss this passage. He proposes "that a formulaic system can be found in a challenge declared before battle by warring factions or their diplomats" (95). The narratives concerned lack "a fixed form" but incorporate "certain elements...: (A) an act is committed or omitted; (B) factions assemble to confront each other; (C) a challenge is declared; (D) battle ensues or is avoided" (95). 2 Chr 13 lacks (A) as there is no pretext given for the battle, it being simply asserted "Now there was war between Abijah and Jeroboam" v. 2c. (B) is clearly present in verse 3. (C) is present only in the sense that the whole speech is a challenge to desist. Kutler shows that elsewhere the challenge in its fullest form incorporates an interrogative, the verb "to do" or a verb of motion, and the infinitive "to battle". 2 Chr 13 lacks the expected interrogatives, *mā, lāmā, maddūa*, the verb "to do" (*asa* in v. 8 is not relevant, as it refers to Jeroboam making the golden calves) or a verb of motion — because the speech does not discuss the *casus belli*. Although the verb *hillaḥem* is present in v. 12 it is not an infinitive.

(26) Book II Section 71.

different religious backgrounds, argue about legitimacy and both invoke deity. And both speeches fail. Now *if* there are grounds for supposing that the Chronicler has written up his Abijah speech from some account of it which he received, it may be suggested that there is nothing intrinsically implausible in the *situation* in which the Chronicler portrays Abijah as delivering this speech.

The Speech Reconsidered

It is now necessary to move from the situation to the speech in more detail. If it may be supposed for the moment that there was a battle at Zemaraim and that Abijah did deliver a speech, how might that speech have been preserved? As Abijah ruled at the beginning of the tenth century BC ([27]), and as Chronicles must be dated sometime after the establishment of the kingdom of Persia in 539 BC (2 Chr 36,20), we are talking of a transmission history of 400 years plus (say 912–512+). In what form was the speech preserved, where and by whom?

The Chronicler appears to supply the answer. In the last verse of the chapter he notes "the rest of the acts of Abijah, his ways and his sayings, are written in the story of the prophet Iddo" (2 Chr 13,22). There seems little doubt that "the story of the prophet Iddo" is identical with "the chronicles of Shemaiah the prophet and Iddo the seer" mentioned in 2 Chr 12,15 and elsewhere, but what this information signifies is disputed ([28]). Even if it was certain that the citation formula indicates the Chronicler's source and even if the Iddo materials were contemporaneous with the battle, the question remains as to the means of preservation of this otherwise unknown document.

The question of the means of preservation of the speech is a question about the transmission of a record of a royal activity, more precisely a royal victory. There is adequate evidence that the rulers of Israel and Judah maintained Annals like some of their Ancient Near Eastern counterparts ([29]). It would be to be expected, therefore, that an account of a successful battle would appear in such an Annal. This hypothesis might take the question back to the date of composition of the Annal, but is it possible to go behind this to the purported scene of the battle? The answer

([27]) E. R. THEILE, *A Chronology of the Hebrew Kings* (Grand Rapids 1977) 75, gives the regnal years as 913 to 911/10; J. BRIGHT, *A History of Israel* (Philadelphia [3]1981) 470, 915 to 913; MILLER–HAYES, *History of Israel*, 220, 907 to 906.

([28]) Cf. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 17–19.

([29]) In David's reign mention is made of "a recorder" and "a scribe", 2 Sam 8,16-17; 20,24-25; later reference is made to "the Book of the Chronicles of the Kings of Israel", e.g. 1 Kgs 14,19; 15,31 or "the Book of the Chronicles of the Kings of Judah", e.g. 1 Kgs 14,29; 15,7.23. Cf. the brief discussion by J. A. MONTGOMERY, "Archival Data in the Book of Kings", *JBL* 53 (1934) 46-52. Cf. for the Hittites the Ten Year Annals of Mursilis, A. GOETZE (ed.), *Die Annalen des Muršiliš* (Leipzig 1933); for Mesopotamia the Chronicles, A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Locust Valley NY 1975).

is probably yes. It is known that such things as booty lists were compiled on the battlefield by scribes (30). But booty lists are related to a wider body of material, namely military field reports, and the implication of several Ancient Near Eastern texts is that scribes were present on the battlefield, during and not just after the battle, recording what occurred (31). This would include any speech delivered by the general or king. Ancient Near Eastern examples embrace Egypt, Mesopotamia and Anatolia (32). We lack, as so often, confirmatory evidence from Israel and Judah, but there is no compelling a priori reason to suppose that their battlefield practices differed in this respect from that of their neighbours. Consequently, when the narrative of 2 Chr 13 records a speech which purports to have been delivered by the king on the battlefield there are adequate grounds for accepting that some such speech was made. As to the question of the subsequent preservation of this battlefield report it ought to be acknowledged that our real ignorance of how any material from the monarchy was preserved should act as a restraint to the argument that, because we don't know how, therefore it cannot have been transmitted over many generations (33).

(30) This is portrayed on a number of extant inscriptions: cf. J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton 1954) plate 256, page 74 (Sennacherib); Y. YADIN, *The Art of Biblical Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery* (London 1963) 413 (Tiglath Pileser III), 430-431, 438 (Sennacherib).

(31) J. VAN SETERS, *In Search of History* (New Haven 1983) 62, comments on the composition of the Mesopotamian Royal Inscriptions that "it seems highly likely that booty or tribute lists and campaign diaries were used even though the existence of these sources is completely hypothetical".

(32) E.g. for Egypt the Karmose Stela, ET in *ANET*³, 554-555; for Mesopotamia, Shalmaneser III's conflict with the Aramean coalition as recorded on the Monolith Inscriptions from Kurkh, the clay tablet Annals from Ashur, and the Black Obelisk and Bull Inscription from Calah, ET in *ANET*³, 276-281. The Anatolian texts are less obviously helpful here, not least because they are much more formulaic. Even the booty mentioned in the Acts of Hattušili I is not a tally of spoil taken, but of those items dedicated to the gods: e.g. §§ 12–13 (recto II lines 26–40), §§ 17–18 (verso III lines 11–24; F. IMPARATI and Cl. SAPORETTI [eds.], *L'Autobiografia di Hattušili I* [*Studi Classici e Orientali* 14 (1965) 40–85]). However, the detailing of troop strength throughout the Annals of Muršiliš I suggests dependence on military records; e.g. Ausführliche Annalen § 18 RS III year 3 lines 27–33, year 4 line 48; Zehnjahr-Annalen year 3 line 42, year 4 line 20, year 5 line 33 (GOETZE, *Die Annalen des Muršiliš*), On Hittite historiography see H. A. HOFFNER, "Histories and Historians of the Ancient Near East: the Hittites", *Or* 49 (1980) 283-332.

(33) W. F. ALBRIGHT's view that "It is probable that all genuine historical works of the pre-exilic age perished in the Babylonian wars — aside from the canonical books" is in fact very improbable, and is inconsistent with his belief that the Chronicler's "lists are most important, since they incorporate much material from old catasters, registers, and lists of administrative character, as well as interesting local traditions", "Excavations at Tell el-Fûl", 125. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 20, is to the point: "The very existence of a large part of the Old Testament is sufficient to prove that written materials did survive [the fall of Jerusalem and the exile of much of its population], and it seems quite arbitrary to limit these to works which were eventually to be included within the canon".

If it is possible to view the question of the transmission of the speech positively a rather different question needs to be asked — whether Abijah's speech as the Chronicler presents it is in fact anything more than an articulation of the Chronicler's own theology (34)? If, for instance, it could be shown that the language and idioms of the harangue are not typical of the Chronicler's style, there might be grounds for believing that here is original material preserved by the Chronicler; or, more particularly, if it could be demonstrated that the concepts in the speech are in tension with the Chronicler's theology it might be argued that the Chronicler had preserved the contents of Abijah's speech.

No such demonstration, however, appears to be possible, despite Keil's assertion to the contrary. All that Keil can adduce, in fact, to illustrate linguistic dissonance with the Chronicler's language elsewhere are two phrases: *'ănāšîm rēqîm* and *b^enê b^eliya'al* — a mere four words (35). To this it may be said (1) that there is no other incident in Chronicles which would warrant its participants being described in this manner; (2) while it is true that the phrase *'ănāšîm rēqîm* is rare in the Hebrew Bible (36), *b^enê* (or *ben*) *b^eliya'al* occurs often enough in the books of Samuel–Kings (37) to have been easily adaptable from there. Consequently, it seems hazardous to base so much on so little.

In reality, Abijah's emphases are precisely those of the Chronicler. What sounds, at first blush, like a piece of bombast from Abijah — "And now you think to withstand the kingdom of YHWH in the hands of the sons of David?" (2 Chr 13,8) — is in fact an articulation of one of the Chronicler's special emphases (38). That is to say, the Chronicler equates "kingship in Israel with the kingdom of God". This may be seen clearly in two other passages, 1 Chr 28,5 "he has chosen Solomon my son to sit upon the throne of the kingdom of YHWH over Israel" and 1 Chr 29,23 "then Solomon sat on the throne of YHWH as king instead of David his father". Abijah's rhetorical question is exactly of a piece with these other passages and hence there is no evidence of linguistic or ideological dissimilarity by which to demonstrate that this part of the speech hails from Abijah rather than the Chronicler.

(34) Cf. G. VON RAD, *Theology of the Old Testament* I (ET Edinburgh 1962) 353, "the speech of Abijah ... in general seems to be a brief compendium of the Chronicler's theology"; B. ODED, "Abijah's sermon ... is really a literary expression of the political and religious ideology of the Chronicler", "Judah and the Exile" in J.H. HAYES - J.M. MILLER (eds.), *Israelite and Judaean History* (London 1977) 435-488 (439). S.L. MCKENZIE, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33; Atlanta 1984) 90, "The speech is a significant indication of Chr's theology".

(35) These phrases are cited by KEIL solely as examples of expressions in the speech which he claims "are quite foreign to the language of the Chronicle, and belong to the times of David and Solomon, and consequently point to sources contemporaneous with the events", *Books of Chronicles*, 41.

(36) Elsewhere only at Judges 9,4; 11,3.

(37) *b^enê b^eliya'al I*: 1 Sam 2,12; 10,17; 1 Kgs 21,10.13; *b^en b^eliya'al I*: 1 Sam 25,17.

(38) WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 251-253; cf. id., *Israel in the Books of Chronicles*, 112-114. M.A. THRONTVEIT, *When Kings Speak: Royal Speech and Prayer in Chronicles* (Atlanta 1987) 111-113 follows WILLIAMSON, *Israel*, here.

Methodologically, however, this is to take a reductionist approach. If it is not possible to attribute material to Abijah positively by using the criterion of dissimilarity, that does not thereby permit the negative assertion that there is none. If the Chronicler has reworked a source in his own language and idiom it may be undetectable, but that does not mean that it did not exist — though clearly such a source would require evidence of some other kind to establish its existence, one simply cannot invoke sources for which there is no data.

If there is consonance between the opening of Abijah's harangue and the Chronicler's ideology, the problem of attempting to disentangle a historical core for the remainder of the speech appears, at least initially, to be even more difficult. For whatever else the remaining four and a ḥalf lengthy verses are, they constitute a fine articulation of the Chronicler's theology, and they are placed at a crucial junction in the structure of the book, points admirably elucidated by Williamson (39).

That is to say, Abijah's speech articulates the Chronicler's view that by Abijah's reign events in the history of the divided kingdom had changed crucially. Where initially the Chronicler makes no attempt to get round the divine origin of the kingdom's partition, i.e. he implicitly recognizes that at the start the northerners had grounds for disaffection, now the situation has been altered. The monarch in Jerusalem is no longer young and easily lead astray; and as a scion of David he ought to be recognized as the Davidic successor by all Israel. Secondly, and forming the burden of the speech, is the altered religious situation. In the period since the division of the kingdom while the south has maintained true YHWH worship the north has apostasized — even to the extent of driving out both priests and Levites and installing a rival order of priests. 2 Chr 13,8-12 is actually a development of the Chronicler's own editorial comments in 11,13-15.

Now it is possible that the Chronicler found that Abijah had delivered a speech so perfectly in tune with his own thinking that he used it verbatim, but the matters discussed above suggest otherwise. Indeed, in this instance the burden of proof seems to rest with anyone wishing to argue that the speech in its present form goes back to Abijah. Asserting this, however, does not foreclose the possibility that the core of the speech may be historical, the Chronicler having written up the speech from elements preserved in a source to which he had access.

This is precisely Keil's position: while granting that the speeches "are certainly not given according to the sketches or written reports of the hearers, but sketched and composed by the historian" Keil qualifies this by adding "according to a truthful tradition of the fundamental thoughts" (40). The

(39) WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 251-253. R. MOSIS, *Untersuchungen*, 173, fails to see the intimate connection of the chapter in the progression of the Chronicler's thought: "Durch die Isolation dieses Kapitels nach vorwärts und rückwärts und durch die lange, theoretisierende Rede wird die chr Abijageschichte zu einer Art Lehrstück für die Leser des chr Geschichtswerks" (!).

(40) *Books of Chronicles*, 40-41.

first part of Keil's position is unimpeachable; the second part sounds laudable, but Keil's supporting argument is defective: he attempts to argue from the fact that "the speeches of the various persons are essentially different from one another in their thoughts, and characteristic images and words" to the assertion "By this fact it is placed beyond doubt that they have not been put into the mouths of the historical persons either by the chronicler or by the authors of the original documents upon which he relies, but have been composed according to the reports or written records of the ear-witnesses" ([41]). This does not follow at all. It needs to be demonstrated that differences between speeches cannot be accounted for by the differing situations presupposed in each, and none of the Chronicler's real or putative speech sources have survived against which to check him.

Conclusion

How to sum up the Chronicler's assessment of Abijah? Very difficult. Elsewhere only concerning Jehoahaz (2 Chr 36,1-4) does the Chronicler fail to write a clear word of praise or a clear word of criticism. There is, however, evidence to be gleaned from the Chronicler's handling of his sources elsewhere that may help us. This evidence strongly suggests that the Chronicler is a more sophisticated and less rigid theologian than often allowed.

At the start of each reign the Chronicler normally provides a summary evaluation of the monarch, which is usually identical or closely related to that of Kings. *Vis-à-vis* Asa: 2 Chr 14,2 "And Asa did that which was good and right in the eyes of YHWH his God...", then later, 2 Chr 15,17 "the heart of Asa was perfect all his days". Yet chapter 16 recounts a series of events which indicate that not all his actions by a very long margin merited the divine pleasure. *Vis-à-vis* Uzziah: 2 Chr 26,4 "And he did that which was right in the eyes of YHWH", yet by verse 16 we read, "But when he was strong, his heart was lifted up so that he did corruptly, and he trespassed against YHWH his God". *Vis-à-vis* Manasseh: "And he did that which was evil in the sight of YHWH, after the abominations of the heathen, whom YHWH cast out before the children of Israel" 2 Chr 33,2. Yet the narrative later goes on to recount Manasseh's repentance in exile, 2 Chr 33,12-13. The implications of these examples would seem to be that the rubric does not preclude the Chronicler portraying the person doing exactly the opposite of what was said about them: in the cases of Asa and Uzziah a positive assertion of doing right in the eyes of YHWH apparently does not preclude portrayal of the later faithlessness of both monarchs. Conversely, the negative rubric against Manasseh does not preclude portrayal of his subsequent repentance and faithfulness to YHWH. That is to say, the opening rubric which is taken over from Kings is not regarded by the

([41]) *Books of Chronicles*, 41.

Chronicler as a strait-jacket. It is as if the Chronicler were saying "Asa: yes a pious king, oh yes, but his demise was rather different", or "Manasseh: an apostate, certainly — but his end tells a different tale".

Recognition of this freedom in the use of Kings by the Chronicler is perhaps the most hopeful way forward out of the apparent impasse *vis-à-vis* the negative verdict of Kings against Abijah and the Chronicler's altogether more positive (though still slightly ambivalent) presentation. If in these other instances the Chronicler clearly evinces a wide latitude of interpretation with regard to Kings' summary evaluations there is no reason to assume that he treated the Abijah rubric any differently. On this basis it would seem to be a case of (1) the Chronicler recognising the verdict of Kings' and indeed in the subsequent chapters partially confirming it, although he does not trouble or care to repeat it, and (2) the Chronicler saying "Yes, but..." and 2 Chr 13 is his articulation of that "but". The most obvious explanation for the Chronicler's "Yes, but..." in relation to Abijah is provided within 2 Chr 13 itself. That is to say, on the basis of alternative information to Kings the Chronicler articulates his alternative presentation of Abijah.

This position has not commended itself to everyone. Indeed W. F. Albright could write dismissively "the account of this war is historically suspicious and may safely be regarded as another of the Chronicler's favorite romances *ad majorem Dei gloriam*" (42), while recently R. W. Klein has attempted to demonstrate that the whole incident is derived and composed from scripture (43). Klein's arguments, however, are quite unsatisfactory. He discounts the historicity of the incident because of the "improbably high" numbers of soldiers and because "Abijah's speech itself is made up of commonplaces drawn from the Chronicler's own theology" (44) — although neither matter, as shown above, requires a negative appraisal of historicity. He then suggests that the Chronicler's only source for the battle is not some otherwise unpreserved document but the list of cities in Joshua 18,20-22, or to be accurate his *reconstructed* list of these cities. Klein offers no explanation as to why the Chronicler

(42) "Excavations at Tell el-Fûl", 125.

(43) "Abijah's Campaign". With regard to Klein's position DILLARD, *2 Chronicles*, 106, comments perceptively, "While it is clear that the Chronicler frequently patterns material after earlier biblical narratives as a methodological question one has to ask whether the ability to connect sets of biblical data (size of the armies in 13,3 and 2 Sam 24,9; the city named in 13,4, 19 with Josh 18,21-24) is always to be construed as evidence of dependence and reuse".

(44) Unfortunately, he begins with a mistaken assumption: following Welten he asserts, "We need to remember that the first four kings of the South, Rehoboam, Abijah, Asa, and Jehoshaphat were good in the eyes of the Chronicler and provided a model for the post-exilic community's relationship to the North" ("Abijah's Campaign", 214-215) — as shown above the Chronicler's Abijah is not so easily characterised. This is then followed by the fallacious claim, "Since the Chronicler holds to a strict doctrine of retribution, one would suppose that a war between Abijah, David's faithful heir, and Jeroboam, a rebel slave, would wind up in the victory column for Abijah" (215) — retribution in the Chronicler is a carefully nuanced concept.

"omitted" Avvim, Parah, Chephar-ammoni, Ophni and Geba when he reproduced the list. That in itself renders his proposal suspect, but his actual reconstruction is untenable: Klein noted correctly that the Chronicler's Hebrew *Vorlage* and MT are not necessarily identical, but his claim that a city — Jeshanah — has fallen from the text of Josh 18,22 in the course of transmission is made only in relation to the Greek manuscript tradition. Then, without further discussion, he moves from LXX to MT: "Restoring Jeshanah to the list of Benjaminite cities in MT and LXX of Jos 18 gives us the requisite number twelve. The reconstructed text would then supply the missing city Jeshanah, necessary if Jos 18 is to serve as the source used by the Chronicler" (45) — a conspicuously circular argument. This is, of course, not a legitimate procedure: his claim of an inner Greek homoioteleuton BAIΘΗΛΚΑΙΙΣΑΝΑ (not BAIΘΗΛΚΑΙΙΣΑVΑ as Klein has it) depends on the transcription of Bethel being BAIΘΗΛ and not BHΘΗΛ. But for his case to stand the homoioteleuton must work in Hebrew — a consideration he ignores and which happens to be highly improbable. In early Hebrew script a *waw-yodh* to *waw-he* homoioarcton with the following word is just conceivable; in the square script any form of scribal omission is all but inconceivable. Klein's case depends on the validity of his textual hypothesis; since the evidence will not sustain this hypothesis, Klein's case necessarily fails. The Chronicler did not construct his narrative of Abijah at Zemaraim from Josh 18 because Jeshanah — a city integral to that narrative — is nowhere mentioned in Josh 18.

It must be stressed that such historically negative approaches as those of Albright and Klein create in their wake an unanswerable question: given the totally negative indictment of Abijah in Kings, how could the Chronicler have written this very different picture if he had no other information to go on? And, further, why would he have wished to do so? The matter was expressed lucidly by M. Noth over forty years ago: "Dtr.'s unfavourable portrayal of King Abijah could hardly have been a trigger for Chr. to fabricate a victorious war against Israel. It is more likely that Chr. had some alternative source material at his disposal which enabled him to correct Dtr.'s negative assessment of Abijah (1 Kgs. 15,3-5) by omitting it" (46). Given the evidence elsewhere in Chronicles that the Chronicler uses historical sources it is in fact more difficult to assume that the Chronicler dreamt up the whole incident than to believe that there is solid historical tradition at base here.

We submit that it is plausible to assume that a tradition of a battle, deriving ultimately from field-reports in which Abijah worsted Jeroboam at mount Zemaraim and then proceeded to annex several border towns, had come down to the Chronicler who then worked up Abijah's speech into what von Rad called a Levitical sermon (47), a sermon which sets the scene

(45) "Abijah's Campaign", 215-216.

(46) M. NOTH, *The Chronicler's History* (JSOTSS 50; ET Sheffield 1987) 60.

(47) "The Levitical Sermon in I and II Chronicles", *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Edinburgh 1966) 267-280.

right up until chapter 28. If this is so 2 Chr 13 illustrates that the Chronicler has combined both history and theology in his presentation of Abijah's reign, but it also illustrates the need for care in deciding what on the one hand is adjudged historical and what on the other is to be viewed as theology ([48]).

Tyndale House
36 Selwyn Gardens
Cambridge CB3 9BA
England

David G. DEBOYS

([48]) I thank Professor K.A. Kitchen and Drs R.P. Gordon and H.G.M. Williamson for critically reading an earlier draft of this paper. Dr Williamson kindly provided access to the articles by P.R. Ackroyd (n. 2), J.B. Payne (n. 20), and to the thesis of S. Japhet (n. 9).

Paul's Blindness and Its Healing: Clues to Symbolic Intent (Acts 9; 22 and 26)

It is widely accepted among Lucan scholars that the variations of event, detail and expression in the three accounts of Paul's experience on the road to Damascus (Acts 9; 22 and 26) are best accounted for as the work of Luke rather than as deriving from a diversity of sources (1). Whatever his sources, Luke the historian, theologian and narrator is in control and his fifty-two-chapter, two-volume work is a unified whole. Where Luke creates a "theme with variations", e.g. speeches with similar content or in repeated narratives of the same event (esp. the Cornelius material [Acts 10–11 and 15] and the conversion/call accounts), these are privileged *loci* for exploring Luke's method and meaning.

Earlier work that I have done on the motif of blindness and sight in the Third Gospel has prompted me to take a closer look at Luke's treatment of Paul's loss and recovery of sight as portrayed in Acts (2). Aside from some undeveloped remarks in Stanley's pioneering essay (with which I will disagree in part), the Lucan understanding of Paul's blindness has been largely overlooked (3). It is the purpose of this study to demonstrate that Luke treats Paul's blindness and its healing with symbolic intent; that is, whatever their historical reference to a Pauline experience of a loss and regaining of sight, Luke treats those narrative elements (blindness and its cure) in ways that point beyond themselves to themes that run through the whole of Luke–Acts (4).

(1) D.M. STANLEY, S.J., "Paul's Conversion in Acts: Why the Three Accounts?", *CBQ* 15 (1953) 315-338, is the earliest study I know that addressed the variations of these accounts in terms of their literary function. For four more recent, representative studies, see G. LOHFINK, *The Conversion of St. Paul: Narrative and History in Acts* (trans. B. Malina; Chicago 1976); E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: An Experiment in Christology* (trans. H. Hoskins; New York 1979) 360-379; C. HEDRICK, "Paul's Conversion/Call: A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts", *JBL* 100 (1981) 415-432; and B.R. GAVENTA, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Philadelphia 1986) esp. 52-95.

(2) See D. HAMM, "Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke", *Bib* 67 (1986) 457-477.

(3) See note 1 for recent studies. I will indicate my differences with Stanley as they occur in this study.

(4) Stanley begins to move in this direction when he refers to Paul's blindness as "a kind of parable in action" ("Paul's Conversion", 332). He does not, however, elaborate much on this insight, except to assert that Paul's blindness "represents the lesson which, once learnt, made the essential difference between Saul the Pharisee and Paul the servant of Christ: the impotency of the natural man in the face of the supernatural, a lesson Paul will dwell on so graphically in his letter to the Philippians" (331-332). It remains to be seen whether this interpretation is supported by Luke's own narrative. See note 16 below.

In the first part I shall review the evidence for symbolic intent in the three versions of the Damascus episode. In the second part, I shall attempt to spell out the symbolic meaning of Paul's blindness and its healing within the fuller context of Luke–Acts.

I. Loss and Recovery of Sight in the Accounts of the Damascus Episode: Clues to Symbolic Intent

In each of the three versions of the Damascus episode, the description of loss and regaining of sight is told in quite a different way.

Acts 9

In the first account, Acts 9, Saul is presented in pursuit of disciples of the Lord. A heavenly light flashes about him. He falls to the ground and experiences what must be called an audition rather than a vision because the content is an aural/oral exchange that occurs while he has his eyes closed (vv. 4-8). The language used to describe Saul's discovery of his blindness in v. 8 carries an ironic ambiguity: *aneōgmenōn de tōn ophthalmōn autou ouden eblepen* ("when his eyes were opened, he could see nothing" [RSV]; "when he opened his eyes he could see nothing" [NAB 1986]). Grammatically, *aneōgmenōn* can be understood either as middle voice ("when he opened his eyes") or passive voice ("when his eyes were opened"). The obvious, surface meaning of the narrative invites the middle-voice translation ("when he opened"). But the irony already present suggests as well the passive meaning. Luke had introduced Saul in 9,1-2 as persecuting the *mathētas tou kyriou*; then, when confronted with the light and the voice, Luke has Saul ask, *tis ei, kyrie?* ("Who are you, *kyrie*?"). Since he has to ask, obviously he does not know the answer, and so the surface meaning of *kyrie* is the title of address to a stranger, as caught in the NAB rendering "Sir" (5). But Luke and the reader know that this is indeed the *kyrios* mentioned in verse 1, i.e. the Lord.

This two-level use of *kyrie* prepares the reader to hear the ironic dimension of *aneōgmenōn de tōn ophthalmōn autou* in v. 8: though he could see nothing physically, his eyes were indeed opened, *aneōgmenōn* now understood in the sense of a "divine passive". This very interpretation is the one Luke has Barnabas make at 9,27, when, introducing Saul to the disciples in Jerusalem, he "declared to them how on the road *he had seen the Lord*". Though the experience was *physically* an audition rather than a vision, he realized, in the end, that he had indeed (*spiritually*) seen the Lord, that his eyes had been opened.

The encounter with Ananias issues in a healing narrated like other Christian healings in Acts, complete with a laying on of hands and the word that the Lord Jesus had sent him so that Saul might regain his sight. "And

(5) See 10,4, where Cornelius addresses an angel as *kyrie*, and 10,14, where Peter appears to do the same.

immediately something like scales fell from his eyes and he regained his sight [*aneblepsen*]" (9,18). The detail, "something like scales", suggests that the blinding was not simply the result of the brightness of the light but was a divine act (punitive blindness? to be discussed below) (6).

Acts 22

In the second version of the Damascus episode (Acts 22,6-16), told as part of Paul's apologia to the crowd as he stood on the temple barracks steps, we find some interesting nuances in the description of Paul's loss and regaining of vision. The reader surely recognizes this as the incident of Acts 9, but the language has shifted subtly. First, we now hear of a *great* light *at noon*. Second, it is not clear that Paul is totally blind. In 22,11 Paul says simply *ouk eneblepon apo tēs doxēs tou phōtos ekeinou* (RSV: "I could not see because of the brightness of that light"). Because *emblepō* usually means to look at or fix one's gaze upon (as in the two other Lucan uses at Luke 20,17 [Jesus looking at the audience of the Wicked Tenants parable] and Luke 22,61 [Jesus looking at Peter]), the statement might fairly be rendered "because of the brightness of that light, I was not focusing". This is not, in itself, language that suggests blindness (7).

The description of the restoration of Paul's vision in v. 13 is equally toned down. Leaving the verb untranslated for a moment, the text reads, "And one Ananias ... came to me, and standing by me said to me, 'Brother Saul, *aneblepson*'. And in that very hour *aneblepsa eis auton*" (22,12-13). The Greek verb *anablepō* has two distinct meanings: (1) "to look up", the more usual meaning, with the prefix *ana-* meaning "up" (see Matt 14,19; Mark 6,41; 7,34; 8,24; 16,4; Luke 9,16; 19,5; 21,1) and (2) "to see again, or regain sight", where the prefix *ana-* means "again" (see Matt 11,5; 20,34; Mark 10,51-52; Luke 7,22; 18,41.42.43; John 9,11.15.18 [where the prefix has lost its force, since the man was born blind]; Acts 9,12.17.18—in each case a matter of restoring sight to the blind).

Which meaning do we use to translate *anablepō* at Acts 22,12-14? The first use of *anablepō* in v. 13 is ambiguous; one could understand Ananias to say, "Look up" or "see again". Since the word meant "receive [your]

(6) See also Luke 24,16.31 for language about divine closing and opening of eyes, expressed, as here, in the passive voice. And see Luke 19,42, where resisting Jerusalem is personified as an individual confirmed in his/her blindness: "Would that even today you knew the things that make for peace? But now they are hid from your eyes [*apo ophthalmōn sou*, singular]".

(7) Regarding this verse, STANLEY, "Paul's Conversion", 331-332, finds in the word *doxa* (here translated "brightness") a reference to the OT sense of *doxa* meaning *kabod* ("glory" or the manifestation of God's presence). This is a reasonable assumption inasmuch as Luke elsewhere seems to use the word with that OT connotation (e.g. Luke 2,9; 9,31-32 [transfiguration]; 24,26; Acts 7,2.55) and the brightness accompanying the experience on the road to Damascus evokes the *doxa* of OT theophanies. However, since the phrase used here is *doxa tou phōtos ekeinou* ("the doxa *of that light*"), the more common meaning of "brightness" seems to be implied. (In this respect it parallels Paul's use of *doxa* in 1 Cor 15,41, where he refers to the varieties of brightness in sun, moon and stars.)

sight" in the case of the blind man of Jericho in Luke 18,41-43 and in the earlier account of the Damascus episode in chap. 9, "receive your sight" has always seemed the appropriate rendering. The second instance of *anablepō* in v. 13, however, is more problematic and has been a perennial *crux* for scribes and translators alike: "And I, in that very hour, *aneblepsa eis auton*". In this case the phrase *eis auton* controls our choice; one does not regain one's sight *at* someone or something. The natural rendering is, "I looked up at him" (8). A few manuscripts (p^{41} 5 it^{d} cop sa geo^{a}) omit *eis auton*, probably because *aneblepsa* without *eis auton* can be rendered, "I regained my sight", which harmonizes well with the account of Acts 9. But it seems better to go with the *lectio difficilior* (9). Since most translators understand the situation to be identical with that of Acts 9, they sidestep the choice and try to have it both ways by including *both* meanings for *aneblepsa* (RSV: "I received my sight *and saw him*"; NAB [1970]: "I regained my sight and looked on him"; NAB [1986]: "I regained my sight and saw him"; TEV: "I saw again and looked on him"). But the presence of the object requires that we translate *aneblepsa eis auton*, "I looked up at him". One could, therefore, translate v. 13 in this way: "[He] came to me, and standing by me said to me, 'Brother Saul, Look up'. And in that very hour I looked up at him".

Several things argue against that, however. With the healing account of Acts 9 still in memory, the reader/auditor would spontaneously take Ananias' word, *anablepson*, to mean "Receive your sight". And the phrase *autē tē hōra* ("in that very hour" or "at that very moment") appears to signal something more momentous than a mere looking up (10). Surely Luke means the reader to recall the same healing.

And yet, the account is no longer a classic healing story. (1) There is no imposition of hands. (2) The language used to describe the recovery of sight is ambiguous (the verb *anablepō* in vv. 11 and 13). And (3) it would be the only place in the NT where someone other than Jesus heals by *mere command.* Without Acts 9 in memory, one could hear 22,11-13 as a matter of Paul losing his power to focus for a short time (the three-day interval is dropped) and then recovering it at Ananias' word. In short, while the account of Paul's sight difficulty and its recovery is no doubt meant to recall the blindness and healing of Acts 9, the miracle is muted in the retelling of Acts 22.

Acts 26

In his third rendition of the Damascus episode, in the speech before Agrippa II, Bernice, and Festus (Acts 26), Luke works a further, stunning variation on the motif of blindness and vision. All reference to blindness and seeing on Saul's part has been dropped and is transposed to the

(8) BAGD 51-52 gives this interpretation.

(9) Thus B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York 1971) 487.

(10) Note the same phrase at Luke 2,38 (Anna comes into the temple), 10,21 (Jesus rejoices in the Holy Spirit), 13,31 (Pharisees approach Jesus), 24,33 (Emmaus disciples return to Jerusalem) and 16,18 (the "pythonic" spirit leaves the slave girl).

recipients of his mission, the people of Israel and the Gentiles. In this account, Saul receives his commission directly from the voice of Jesus:

> But rise and stand upon your feet; for I have appeared to you for this purpose, to appoint you to serve and bear witness to the things in which you have seen me and to those in which I will appear to you [*martyra hōn te eides hōn te ophthēsomai soi*], delivering you from the people and from the Gentiles—to whom I send you *to open their eyes* [*anoixai ophthalmous autōn*], that they may turn from darkness to light and from the power of Satan to God, that they may receive forgiveness of sins and a place among those who are sanctified by faith in me (26,16-18).

What had been, in Acts 9, language referring to Saul's physical blindness and recovery has become, after a muting in Acts 22, a metaphor for the conversion of those to whom Paul is sent in the description of Acts 26. This movement is clinched in the final words of the speech:

> To this day I have had the help that comes from God, and so I stand here testifying both to small and great, saying nothing but what the prophets and Moses said would come to pass: that the Christ must suffer, and that, by being the first to rise from the dead, he would *proclaim light* both to the people and to the Gentiles (vv. 21-23).

Verse 23 completes the movement of Luke's elaboration of the "light" motif: the light that Paul experienced (that opened his eyes and moved him out of spiritual darkness) became the light that he mediated to others (opening their eyes), and now all this is identified as the work of the risen Lord "proclaiming light" in fulfillment of prophecy.

The discussion up to this point should be sufficient to indicate that Luke is using the motifs of blindness and sight symbolically. To explore more precisely the *meaning* of Luke's symbolism will require a review of that motif as Luke develops it throughout the rest of his two-volume work.

III. The Meaning of Paul's Blindness and Sight: Light from the Fuller Context

A scanning of Luke–Acts reveals quickly that the author's programmatic references to Isaiah are a prime source of his symbolic use of blindness and sight. I shall discuss the more obvious texts, all of them either quoting or alluding to Luke's favorite prophet.

Perhaps the most obvious text is the last to appear, the quotation of Isa 6,9-10, which Luke includes as the gist of Paul's final words in Acts (28,26-28). Note that the text associates metaphors of seeing and hearing with understanding, conversion and healing (11).

(11) *Epistrephō*, the word in the LXX Isaiah text translated "turn" here, is the word Luke prefers for references to conversion elsewhere (see Luke 1,16.17; 22,32 [Peter]; Acts 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20).

When he introduces John the Baptist, Luke extends the Marcan reference to Isa 40,3 to include the clause, "and all flesh shall see [*opsetai*] the salvation of God" (Luke 3,6) —which serves his thematic purposes not only by the inclusive reference to "all flesh", but also by the reference to *seeing the salvation of God.*

In the programmatic episode of Jesus' début in the synagogue at Nazareth, the proclamation of recovering of sight to the blind [*typhlois anablepsin*] stands at the center of a chiasm constructed artificially from the LXX of Isa 61,1-2 and 58,6c (12). Proclaiming sight to the blind is what Jesus will be about through the whole Luke–Acts narrative.

Regarding the specific image of light for the Gentiles and the people of Israel, as we found it elaborated in Acts 26,18-23, Luke has provided ample clues regarding the context in which he wants that image to be understood. The first occurs in the Nunc Dimittis of Simeon, "For my eyes have seen your salvation, which you have made ready in the presence of all peoples, *a light for revelation to the gentiles [phōs eis apokalypsin ethnōn] and glory to your people Israel [doxan laou sou Israēl]* (Luke 2,30-32). The servant of YHWH in Isa 42,6 and 49,6 is called a light for the Gentiles (13). Here Simeon identifies the child Jesus as that figure.

Since the mature Jesus does not much deal with Gentiles in the Third Gospel, one must wait until the motif is picked up in Acts before it is clear how Luke wants the image to be understood. Surprisingly, it is not Jesus but Paul and Barnabas who are first identified as "light to the Gentiles", at Acts 13,47. At this point in the Acts story, Paul and Barnabas have been rejected at the synagogue of Pisidian Antioch. Explaining why they will now turn to the Gentiles, Paul says, "For so the Lord has commanded us, saying, 'I have set you to be a light for the Gentiles [*eis phōs ethnōn*], that you may bring salvation to the uttermost parts of the earth'". How does Luke make sense of this shift of the Isaian metaphor from Jesus to Barnabas and Paul? This becomes clear in the final words of Paul's speech in connection with the third account of the Damascus episode, Acts 26,23: "by being the first to rise from the dead, he [the Christ] would proclaim light both to the people and to the Gentiles". In other words, part of Luke's meaning in the light imagery of the conversion/call of Saul is that he is understood to be incorporated in the very mission of the risen Lord (14). And isn't this precisely the burden of the core communication in all three

(12) For a discussion of this see HAMM, "Sight to the Blind", 458-459. Only the LXX of Isa 61,1-2 contains the reference to sight to the blind; and the introduction of Isa 58,6c ("to set free the oppressed") may be best explained as serving Luke's effort to create chiastic parallelism with proclaiming release to captives, thereby framing the sight-to-the-blind clause at the center.

(13) S. FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives* (JSNTSS 9; Sheffield 1985) 150, makes the helpful suggestion that the odd genitive (where one would expect the dative) construction *phōs... ethnōn* of Luke 2,32 is best explained as deriving from the LXX of Isa 42,6 and 49,6, where the phrase is *phōs ethnōn.*

(14) R. O'TOOLE, *The Christological Climax of Paul's Defense* (AnBib; Rome 1978) 63-64, argues well that the phenomenon of light without form in Acts 9, 22 and 26 is meant to be understood as a theophany.

accounts ("I am Jesus whom you are persecuting")? To resist the people of Jesus is to resist the mission of the risen Jesus.

Punitive blindness?

What are we to make of Paul's blindness itself? Does it fit into the OT tradition of punitive blindness? (15) Acts 13,6-12 provides an example of Luke's understanding of punitive blindness, which also owes much to Isaiah's imagery. In Paphos, Cyprus, Paul and Barnabas, are opposed by the pseudo-prophet, Elymas/Bar-Jesus. Luke says that he "tried to turn the governor from the faith". Paul then addresses Elymas with language rich in Isaianic allusion:

> You son of the devil, you enemy of all righteousness, full of all deceit and villainy, will you not stop *making crooked the straight paths of the Lord* [*diastrephon tas hodous tou kyriou tas eutheias*]? And now, behold, the hand of the Lord is upon you, and you shall be blind and unable to see the sun for a time". Immediately mist and darkness fell upon him and he went about seeking people to lead him by the hand.

For the reader, Elymas is reversing the Isaianic program announced at the beginning of Luke's first volume. Introducing John the Baptist, Luke had quoted Isa 40,3-5, which repeats the image of making the Lord's paths straight:

> The voice of the one crying in the wilderness: Prepare the way of the Lord, make his paths straight [*eutheias*]. Every valley shall be filled, and every mountain and hill shall be brought low, and the crooked things shall be made straight [*estai ta skolia eis eutheian*].

Indeed, the treatment of Elymas' sin and its punishment draws on an important cluster of motifs in Isaiah. Straight ways or paths is a stereotyped metaphor for righteous behavior several times in Isaiah. See Isa 26,7; 33,15 and, most strikingly, Isa 42,16 and its context:

> And I will bring the blind by a way that they knew not, and I will cause them to tread paths which they have not known: I will turn darkness into light for them and crooked things into straight [*skolia eis eutheian*].

This develops images expressed earlier in the same context:

> I am giving you for the covenant of a race, for a light of the Gentiles, to open the eyes of the blind, to bring the bound and them that sit in darkness out of bonds and the prison house (42,6-7).

(15) See, for example, Deut 28,28-29, where disobedience to the covenant is cursed with the experience of groping about in darkness as a blind person. The LXX is more explicit here than the MT: "The Lord smite thee with insanity, and blindness [*aorasia*], and astonishment of mind".

And closely following 42,16 we read,

> Hear, you deaf, and look up you blind [*hoi typhloi anablepsate idein*]. And who is blind but my servants / and deaf, but they that rule over them? Yea, the servants of God have been made blind (42,18-19).

Finally, Isa 59,9-10 describes Israel in need of redemption in this way:

> They shall feel for the wall as blind [people] and shall feel for it as if they had no eyes. And they shall feel at noonday [*en mesembria*] as at midnight.

Thus in describing righteous behavior, Isaiah uses a stock complex of images involving these contrasts:

unrighteous/righteous
darkness/light
crooked/straight
blind/seeing
deaf/hearing.

Luke's treatment of the punitive blindness of Elymas draws upon this complex. So also does his description of Paul's blindness. Before Paul can embody the vocation of Israel to be light to the nations, he must be converted from his condition of embodying Israel's blind resistance to the straight way of God ([16]).

What does the context imply that Paul "sees"?

First, he "sees" in the context of the *audition* ("I am Jesus whom you are persecuting") (1) that Jesus is not dead but risen and (2) that Jesus and the target of Paul's persecution, the Christian community, are somehow one.

Second, the subsequent context tells us that Paul comes to see that the Risen Jesus is appropriately affirmed as *Lord* (in the sense of the Hebrew

([16]) STANLEY, "Paul's Conversion", 331-332, denies that Paul's blindness and that of Elymas are similar. For him, Paul's blindness represents the lesson of "the impotency of the natural man in face of the supernatural". While this is an excellent homiletic integration with Paul's experience as reflected in his letters, the context of Luke–Acts suggests that Luke does indeed interpret Paul's blindness as, at least in part, punitive.

This same complex of images from Isaiah may also account for another detail of the Acts 9 narrative. The "street called Straight [*rhymēn tēn kaloumenēn Eutheian*]" where Ananias is sent to find Saul (Acts 9,11) may be more than the local address of Judas of Damascus. That is, whether or not this famous street of Damascus was the historical address, it is especially appropriate to mention the name in connection with the conversion incident. Paul is pictured here living out the image of converted and saved Israel, moving from darkness to light, from blindness to sight, from walking crooked ways to the straight way of God. Converted himself, he can now participate in the vocation of Israel embodied in Jesus and the people of Jesus, being a light to the nations.

Bible—a clarification made by Ananias at 9,17: "*Ho kyrios* has sent me, Jesus, who appeared to you on the road"), as *Son of God* and as *Anointed One* — affirmations Paul makes in his subsequent preaching in the synagogues of Damascus (9,20.22). "Son of God" here, a *hapax* in Acts, surely has the meaning of the Son reference to Ps 2,7 at Acts 13,33, i.e. Jesus is affirmed as Son in the resurrection. The association of Son of God with Anointed One also derives from 2 Samuel 7 and finds expression in Luke 4,41, where the demonic confession of Jesus as Son of God is explained as equivalent to Messiah.

So the description of Paul's synagogue preaching in Acts 9 where he first tells what he has seen, is shorthand for the christology of Acts as that is elaborated elsewhere in the speeches of Acts.

Similarly, "I am Jesus whom you are persecuting" is shorthand for the ecclesiology of Acts (see Acts 13,47, where Isa 49,6—"light to the nations"—is applied to the work of Paul and Silas, thereby applying to the church's missioners a text traditionally applied to Jesus).

In Acts 26, Paul says that in the encounter he was told that he would witness to what he had seen and what he would be shown. That turns out to be Jesus' facilitation of the mission itself. The success of the mission is an experience of the risen Lord proclaiming light. Paul witnesses to what he has heard and *seen* also in that sense.

Conclusions

In his treatment of the motifs of blindness and sight in the three versions of the Damascus episode, Luke moves from a story in which Paul experiences blindness as a punitive act of God and recovery of sight as a divine healing (Acts 9) to a story in which the same loss and recovery of sight is told in muted and ambiguous language (Acts 22) and, finally (in Acts 26), to a story in which Paul's own experience of loss and recovery of physical vision is transmuted to a metaphor describing the end-time mission of Israel, Jesus and Paul. The blindness/sight motif has a double valence throughout; even in Acts 9, Luke signals to the reader that Paul has his eyes opened spiritually even while he is physically blind.

Luke's narrative tools are chiefly three: (1) ambiguous language open to ironic meaning, (2) the larger context of his 52-chapter narrative, in which he has elaborated physical blindness and vision as a metaphor for its spiritual counterparts, and (3) the symbolic world of Isaiah, which provides the background (and sometimes even the very words, in the LXX version) for presenting Paul's call/conversion as an acting out and fulfillment of Israel's covenant vocation to be a light to the nations. It is interesting that when Luke employs that Isaian motif of the Servant's vocation to be a "light to the nations" (Isa 42,6; 49,6), he applies it in three stages: first to the child Jesus (Luke 2,32), then to the church in the person of Paul and Barnabas (Acts 13,47), and finally to the risen Jesus working through his church (26,23).

Luke's variation in his elaboration of this motif, both within the sweep of Luke–Acts and through the three accounts of Paul's call, is not simply an exercise in variation for the sake of variety. The ironic ambiguity of language and the transposition of the description of Paul's experience to the description of the mission provide clear narrative clues to Luke's symbolic intent.

Creighton University
Omaha, Nebraska 68178
U.S.A.

Dennis HAMM, S.J.

La structure littéraire
de la Deuxième Epître aux Corinthiens

Pour tout chrétien engagé dans le ministère apostolique, la Deuxième Epître aux Corinthiens est d'une richesse extrême. Lequel d'entre eux n'a médité un jour ou l'autre ces perles littéraires, fruits d'une longue expérience spirituelle: « L'amour du Christ nous presse » (5,14); « les réalités visibles sont provisoires, mais les invisibles sont éternelles » (4,18); « s'il faut se vanter, c'est de mes faiblesses que je me vanterai » (11,30); « Dieu aime qui donne avec joie » (9,7)? Qui peut rester insensible devant l'énumération des souffrances endurées pour le Christ par l'Apôtre (6,4-10; 11,23-29)? Qui peut douter, même s'il est incroyant, de l'absolue sincérité de cet homme dont le zèle s'appuyait sur des révélations divines (12,2-4)?

Pourtant, l'exégète ne peut se contenter de considérer l'Epître comme une carrière d'où l'on pourrait extraire de multiples pierres précieuses. Il lui revient de manifester l'unité de la pensée de Paul, de mettre en lumière le cheminement intellectuel dans lequel tous ces matériaux trouvent leur place. Il lui faut découvrir l'architecture de l'Epître voulue par Paul, pour que chaque élément qu'elle contient puisse être interprété en fonction du tout.

La mise en lumière de l'architecture d'un texte du Nouveau Testament ne peut se faire qu'à partir de critères objectifs, dont un magnifique exemple nous a été donné par Albert Vanhoye à propos de l'Epître aux Hébreux (1). Son mérite essentiel a été de découvrir l'existence dans l'Epître d'un grand nombre de « symétries parallèles » (A, B, C, ... A', B', C') et surtout de « symétries concentriques » (A, B, C, ... C', B', A') qui s'emboitent les unes dans les autres et ne peuvent être le fait du hasard: s'ajoutant à d'autres indices (diverses annonces du sujet, mots-crochets, etc), elles permettent de déterminer avec précision les limites des grandes parties de l'Epître, et de chacune des sections à l'intérieur de ces parties. L'harmonie de la structure ainsi mise en évidence confirme la validité de la méthode.

Nous avons nous-même effectué une recherche analogue sur l'Epître aux Romains, avec, nous semble-t-il, un plein succès (2). Nous avons également appliqué la même méthode à d'autres épîtres pauliniennes, pour notre usage personnel. Certains résultats ont pu être portés à la connaissance du public, grâce à la bienveillance de Maurice Carrez (3). Pour la Deuxième

(1) A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (Paris 1963 et 1976).

(2) P. ROLLAND, *Epître aux Romains, Texte grec structuré* (Rome 1980).

(3) M. CARREZ et coll., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Paris 1983) 65, 117-119, 151-154, 196-197, 212-213.

Epître aux Corinthiens, notre plan a été adopté par cet auteur, avec quelques retouches, dans son récent commentaire de l'Epître [4]. Le présent article a pour but de présenter les observations qui justifient la division que nous avons proposée, et d'en tirer quelques conséquences.

*

* *

Il est unanimement reconnu que 2 Co se compose, entre le Préambule (1,1-11) et l'Epilogue (13,11-13), de trois grands ensembles:

1° - Description du ministère apostolique (1,12 – 7,16)
2° - La collecte pour les chrétiens de Jérusalem (8,1 – 9,15)
3° - Paul, authentique apôtre de Corinthe (10,1 – 13,10).

Mais, ceci admis, bien des difficultés subsistent: a) 10–13 appartiennent-ils à la même lettre que 1–9, ou sont-ils une lettre différente, amputée de son adresse, comme le suggérait déjà Hausrath en 1870? b) Les ch. 8 et 9 forment-ils une unité, ou bien s'agit-il de deux billets distincts? c) 6,14 – 7,1 fait-il partie de l'Epître originelle, ou s'agit-il d'un fragment interpolé entre 6,13 et 7,2? Notre étude de la structure nous permettra de prendre position sur ces questions. D'autre part, il importe de mettre en lumière le mouvement d'ensemble qui caractérise chacune de ces trois parties.

I. Paul, authentique apôtre de Corinthe (10–13)

Commençons par la fin de l'Epître. Du point de vue lexicologique, il s'y observe une symétrie concentrique générale très nette:

A - 10,1-2 Absent, présent (*apôn, parôn*)
10,8 le pouvoir que le Seigneur nous a donné pour votre édification et non pour votre ruine
10,11 Absents, présents (*apontes, parontes*)

B - 10,12 se recommandent (*sunistanontôn*)
11,3 j'ai peur (*phoboumai*)
11,3 la fourberie (*panourgia*)
11,5 j'estime n'avoir rien de moins que ces super-apôtres
11.,9 je n'ai exploité personne (*katenarkèsa*)
11,11 est-ce que je ne vous aime pas (*agapô humas*)
11,13 des ouvriers trompeurs (*dolioi*)

C - 11,16 – 12,10 (Paul fait l'insensé en se glorifiant)

B′ - 12,11 me recommander (*sunistasthai*)
12,11 je n'ai rien de moins que ces super-apôtres

(4) M. Carrez, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens* (Genève 1986) 18-20.

12,13 je ne vous ai pas exploités (*katenarkèsa*)
12,15 vous aimant davantage (*humas agapôn*)
12,16 fourbe que je suis (*panourgos*)
12,16 je vous ai eus par la tromperie (*dolôi*)
12,20 j'ai peur (*phoboumai*)

A′ - 13,2 Présent, absent (*parôn, apôn*)
13,10 Absent, présent (*apôn, parôn*)
13,10 le pouvoir que le Seigneur m'a donné pour votre édification et non pour votre ruine.

Ainsi, nous sommes amenés à distinguer cinq sections. La première, qui commence en 10,1, évoque au début «l'audace» de l'Apôtre (*tolmèsai*, 10,2). La seconde, à partir de 10,12, reprend ce thème de «l'audace» (*tolmômen*, 10,12) et introduit celui de la «recommandation» (*sunistanontôn*, 10,12). La troisième commence en 11,16 par une invitation à «accepter (Paul) comme un insensé» (*aphrona*, 11,16), et se poursuit par un troisième appel à «l'audace» (*tolmô*, 11,21). Au début de la quatrième section, Paul s'excuse d'avoir parlé «en insensé» (*gegona aphrôn*, 12,11), et reproche aux Corinthiens de ne pas l'avoir «recommandé» (*sunistasthai*, 12,11). La cinquième section, dépourvue de ces parallélismes initiaux, commence de toute évidence en 13,1.

La première section (10,1-11) se délimite très bien par l'inclusion entre *apôn-parôn* en 10,1-2 et *apontes-parontes* en 10,11. La deuxième section (10,12–11,14), qui commence et se termine par la dénonciation des faux-apôtres (10,12 et 11,13), se compose de deux paragraphes, unifiés par le rappel de l'évangélisation des Corinthiens (10,14 et 11,7): le premier délimité par l'inclusion entre 10,12 et 10,17 («se recommander soi-même»), le second délimité par deux allusions à l'Adversaire (*ophis* en 11,3, *Satanas* en 11,14). La section centrale (11,16–12,10) se compose également de deux paragraphes: le premier où Paul énumère ses titres apostoliques (11,16-29), le second qui commence et se termine par la même protestation: «C'est de mes faiblesses que je me vanterai» (11,30; 12,9-10). La quatrième section (12,11-21) s'unifie autour du projet de venir à Corinthe une troisième fois (12,14 et 12,20), mais il existe une division secondaire en 12,19. La dernière section (13,1-10), comme la première, est délimitée par l'inclusion entre *parôn-apôn* en 13,2 et *apôn-parôn* en 13,10.

La pensée de Paul progresse donc de manière concentrique. Tout d'abord, il proclame l'*autorité* dont il est revêtu, même absent de Corinthe (10,1-11). La réflexion bifurque ensuite sur l'évocation des *liens d'amour* qui se sont noués entre l'Apôtre et la Communauté lors de sa fondation, liens auxquels les super-apôtres sont étrangers (10,12–11,15). Paul s'interrompt alors pour faire son propre *éloge*, puisque les Corinthiens oublient de s'en charger. Puis il renoue le fil de son raisonnement, en évoquant de nouveau ses *liens d'amour* avec Corinthe, mais cette fois dans la perspective de sa venue prochaine. Enfin, la pensée revient à son point de départ, par la promesse que Paul usera de son *autorité* lorsqu'il sera de nouveau présent dans la Communauté.

Notons en passant que l'épilogue de l'Epître (13,11-13) est solidement rattaché à ces ch. 10–13 par un mot-crochet: *katartisin* en 13,9, *katartizesthe* en 13,11. On observe également une inclusion entre *parakalô* en 10,1 et *parakaleisthe* en 13,11. L'ensemble 10,1 – 13,13 forme donc un tout indissociable.

II. La collecte pour les chrétiens de Jérusalem (8–9)

Abordons maintenant la partie centrale de l'Epître. Nous avons longtemps admis, avec bien des auteurs, que 8 et 9 étaient des billets distincts, groupés artificiellement par un rédacteur. L'examen de leur structure nous a maintenant convaincu de l'unité de l'ensemble. En effet, on observe une symétrie concentrique parfaite dans le vocabulaire de 8–9:

A - 8,1 la grâce de Dieu (*charin tou theou*)
8,2 dans l'épreuve (*dokimè*)
8,2 richesse de libéralité (*to ploutos tès haplotètos*)
8,4 nous priant (*deomenoi*)
8,4 communion (*koinônian*)

B - 8,7 vous êtes dans l'abondance (*perisseuete*)
8,9 la générosité du Christ (*charin*)
8,12 selon ce qu'on a (*katho ean echei*)
8,15 comme il est écrit (*kathôs gegraptai*)

C - 8,18 nous avons envoyé (*sunepempsamen*)
8,23 nos frères (*adelphoi hèmôn*)
8,24 notre fierté (*hèmôn kauchèseôs*)

C′ - 9,2 j'en tire fierté (*kauchômai*)
9,3 j'ai envoyé (*epempsa*)
9,3 les frères (*tous adelphous*)

B′ - 9,7 selon ce qu'on a décidé (*kathôs proèirètai*)
9,8 votre générosité (*charin*)
9,8 que vous soyez dans l'abondance (*perisseuète*)
9,9 comme il est écrit (*kathôs gegraptai*)

A′ - 9,11 enrichis de toute libéralité (*ploutizomenoi, haplotèta*)
9,13 grâce à l'épreuve (*dokimès*)
9,13 communion (*koinônias*)
9,14 par leur prière (*deèsei*)
9,14 la grâce de Dieu (*charin tou theou*).

Il serait inconcevable que deux billets composés indépendamment l'un de l'autre soient construits de manière tellement symétrique. Les ch. 8 et 9 forment donc une unité.

Nous ne devons pas nous étonner que 9,1 semble opérer une rupture dans la suite des idées: « Au sujet de l'assistance en faveur des saints, il est superflu que je vous écrive ». Paul a déjà employé cette tournure déférente en 1 Th 4,9 et 5,1, pour introduire un complément aux développements qui

précèdent. Une transition analogue se lit également en Ph 3,1. Ici, le sens est le suivant: «Je sais bien que vous avez de bonnes intentions (cf. 8,10), mais je dois encore vous inviter à les réaliser».

Le mouvement d'ensemble est donc le suivant. Paul commence par évoquer la *richesse spirituelle* des Macédoniens, qui ont participé généreusement à la collecte (8,1-6). Puis il décrit à mots couverts, par parenthèse, en contraste avec la *générosité* du Christ, la modestie des dons rassemblés en Achaïe (8,7-15). Il recommande alors les délégués, Tite et d'autres *frères*, qui doivent achever la collecte (8,16-24). Il explique combien est nécessaire la venue de ces *frères*, pour que les bonnes intentions de l'Achaïe soient effectivement réalisées (9,1-5). En contrepoint de 8,7-15, il exprime son espoir d'un réveil de la *générosité* des Corinthiens (9,6-9). Il revient enfin à son point de départ, en leur promettant d'expérimenter à leur tour la *richesse spirituelle* de celui qui sait partager (9,10-14).

Le lien des ch. 8–9 avec le Préambule de l'Epître est très réel. Mais avant de le montrer, il nous convient d'examiner la structure de 1,12–7,16.

III. Description du ministère apostolique (1,12–7,16)

Encore une fois, nous observons, du point de vue lexicologique, une symétrie parfaitement concentrique:

A - 1,12 notre fierté (*kauchèsis*)
1,18 Dieu est fidèle (*pistos*)
1,19 le Fils de Dieu (*huios*)
1,20 les promesses (*epaggeliai*)
2,2 si moi je vous attriste (*lupô*)
2,4 je vous ai écrit (*egrapsa humîn*)
2,9 votre obéissance (*hupèkooi*)
2,12 une porte ouverte (*aneôgmenès*)
2,13 je n'eus pas de repos (*ouk eschèka anesin*)
2,13 Tite

B - 2,15 pour ceux qui se sauvent (*sôzomenois*)
3,1 allons-nous de nouveau nous recommander (*sunistanein*)
3,2 une lettre écrite dans nos cœurs (*kardiais*)
3,6 capables d'être ministres (*diakonous*)
3,6 d'une alliance nouvelle (*kainès*)
3,9 le ministère (*diakonia*)
3,9 de la justice (*dikaiosunès*)
3,14 l'ancienne alliance (*palaias*)

C - 4,1–5,10 (tribulations et espérances du ministère)

B′ - 5,12 nous ne nous recommandons pas de nouveau (*sunistanomen*)
5,12 un motif de fierté dans le cœur (*kardia*)
5,17 une création nouvelle (*kainè*)
5,17 les choses anciennes ont disparu (*archaia*)
5,18 le ministère (*diakonia*)

5,21 justice de Dieu (*dikaiosunè*)
6,2 voici le jour du salut (*sôtèrias*)
6,4 ministres de Dieu (*diakonoi*)

A′ - 6,11 notre bouche s'est ouverte (*aneôgen*)
6,15 le fidèle (*pistôi*)
6,18 vous serez des fils (*huious*)
7,1 les promesses (*epaggelias*)
7,5 n'eut pas de repos (*oudemian eschèken anesin*)
7,6 Tite
7,8 si je vous ai attristés (*elupèsa*)
7,12 je vous ai écrit (*egrapsa humîn*)
7,14 notre fierté (*kauchèsis*)
7,15 votre obéissance (*hupakoèn*).

Sont ainsi délimitées cinq sections, qui commencent toutes par une même attestation de franchise:

1,12: le témoignage de notre conscience (*suneidèseôs*)
avec simplicité et sincérité (*eilikrineia*)
2,17: nous ne trafiquons pas la parole de Dieu (*kapèleuontes ton logon tou theou*)
nous parlons avec sincérité (*eilikrineias*)
4,2 : nous ne falsifions pas la parole de Dieu (*dolountes ton logon tou theou*)
devant toute conscience (*suneidèsin*)
5,11: pleinement à découvert devant vos consciences (*suneidèsin*)
6,11: notre bouche s'est ouverte pour vous (*aneôgen*).

La première section (1,12–2,13) est un retour sur les événements du passé. Paul explique pourquoi il a ajourné un voyage prévu à Corinthe, préférant envoyer une lettre écrite dans les larmes et se rendre directement à Troas, puis en Macédoine. Il affirme que son attitude n'a pas été dictée par un sentiment de duplicité, mais par son amour pour les Corinthiens. La section se compose de deux paragraphes (1,12-22 et 1,23–2,13), introduits l'un et l'autre par l'idée de «témoignage» (*marturion* en 1,12; *martura* en 1,23), faisant l'un et l'autre allusion à une lettre (*graphomen* en 1,13; *egrapsa* en 2,3-4), énonçant d'une part le projet primitif de voyage (*pros humas elthein*, 1,15; *dielthein eis Makedonian*, 1,16), d'autre part l'itinéraire effectif (*mè pros humas elthein*, 2,1; *exèlthon eis Makedonian*, 2,13). Il sera fait allusion à ces déplacements missionnaires au début de la deuxième section («par nous, le Christ répand *en tout lieu* le parfum de sa connaissance», 2,14).

La pensée s'interrompt alors, et bifurque vers une méditation sur la grandeur du ministère apostolique, qui constitue l'objet de la deuxième section (2,14–3,18). Le récit du voyage de Paul ne reprendra qu'en 7,5. La section s'unifie autour de l'image de la «lettre» (*epistolè*): lettre que constitue la communauté de la nouvelle alliance, écrite par l'Esprit; lettre que

constituait autrefois le texte de l'ancienne alliance, écrit sur la pierre. Le discours se compose de deux paragraphes (2,14–3,6 et 3,7-18) où l'on observe une symétrie concentrique presque parfaite:

2,16	de mort en mort (*ek ... eis*) de vie en vie (*ek ... eis*)	3,18	de gloire en gloire (*apo ... eis*)
3,2	lettre lue (*anaginôskomenè*)	3,14	la lecture (*anagnôsei*)
3,3	tables de pierre (*lithinais*)	3,7	sur des pierres (*lithois*)
3,3	sur des cœurs (*kardiais*)	3,15	sur leur cœur (*kardian*)
3,6	ministres (*diakonous*)	3,7-9	le ministère (*diakonia*)
3,6	la lettre tue (*gramma*)	3,7	gravé en lettres (*grammasin*)
3,6	l'Esprit vivifie (*pneuma*)	3,8	l'Esprit (*pneumatos*).

En 4,1, Paul résume la section précédente («miséricordieusement investis de ce ministère»). La pensée se porte alors sur un autre objet: la résistance que le monde oppose à cet Evangile de gloire, dont Paul est le ministre, et la faiblesse dont est enveloppé l'évangélisateur. La troisième section (4,1–5,10) va donc décrire les tribulations et les espérances du ministère. Elle se divise facilement en deux paragraphes, construits de manière parallèle:

4,1	C'est pourquoi / nous ne faiblissons pas (*ouk egkakoumen*)	4,16	C'est pourquoi nous ne faiblissons pas (*ouk egkakoumen*)
4,6	connaissance de la gloire (*doxès*)	4,17	un poids de gloire (*doxès*)
4,8	tourmentés (*thlibomenoi*)	4,17	notre tourment (*thlipseôs*)
4,11	vie, mort (*zôè, thnètè*)	5,4	mort, vie (*thnèton, zôès*)
4,13	esprit de foi (*pisteôs*)	5,7	dans la foi (*pisteôs*)
4,14	sachant que (*eidotes hoti*)	5,6	sachant que (*eidotes hoti*)
4,14	il nous ressuscitera avec Jésus	5,8	demeurer auprès du Seigneur.

Après ce sommet, où Paul a évoqué le mystère de mort et de résurrection dans lequel Dieu nous engage, la pensée revient à l'objet du ministère apostolique. Alors que la deuxième section l'avait présenté comme «ministère de la nouvelle alliance» (3,6), la quatrième section (5,11–6,10) l'identifie maintenant comme «ministère de la réconciliation» (5,18), ou de la «création nouvelle» (5,17). L'essentiel est de comprendre qu'en mourant et en ressuscitant *pour nous* (5,15; 5,21), le Christ a fait disparaître tout ce qui était ancien pour nous établir dans un statut totalement nouveau (5,17). La section se compose de deux paragraphes, l'un narratif (5,11-19), l'autre exhortatif (5,20–6,10), où l'on observe une symétrie concentrique:

5,12	nous ne nous recommandons pas (*sunistanomen*)	6,4	nous nous recommandons (*sunistantes*)
5,12	nous donnons (*didontes*)	6,3	nous ne donnons (*didontes*)
5,15	pour eux (*huper autôn*)	5,21	pour nous (*huper hèmôn*)
5,19	dans le Christ	5,20	au nom du Christ
5,19	réconciliant (*katallassôn*)	5,20	réconciliez-vous (*katallagète*).

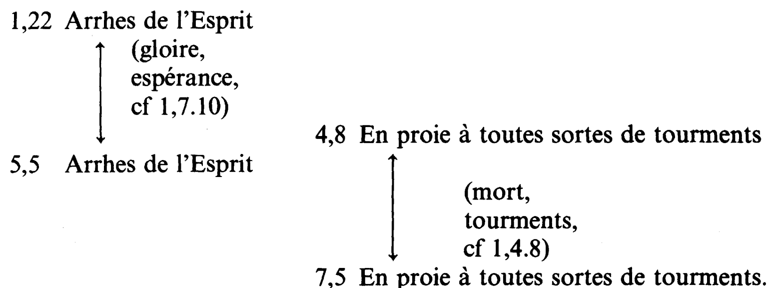
La digression commencée en 2,14 étant maintenant terminée, Paul la résume d'un mot: «Notre bouche s'est ouverte pour vous, Corinthiens»,

(6,11). Il lui reste à revenir sur les événements du passé (cf. 1,12–2,13), pour en tirer les enseignements. C'est l'objet de la cinquième section (6,11–7,15). Le premier enseignement consiste à inviter les Corinthiens à se garder de toute duplicité (6,11–7,4), comme lui-même, à l'exemple du Christ, s'est gardé d'être à la fois Oui et Non (cf. 1,12-21); le deuxième enseignement des événements, c'est de contempler les résultats magnifiques obtenus grâce à la «lettre sévère» (7,5-16). Entre ces deux paragraphes, on observe, malgré la différence des sujets traités, une certaine symétrie:

6,12	dans vos entrailles (*splagchnois*)	7,15	les entrailles de Tite (*splagchna*)
7,1	la crainte de Dieu (*phobôi*)	7,11	votre crainte (*phobon*)
7,4	ma fierté (*kauchèsis*)	7,14	notre fierté (*kauchèsis*)
7,4	consolation (*paraklèsei*)	7,6	Dieu nous a consolés (*parekalesen*)
7,4	notre tourment (*thlipsei*)	7,5	tourmentés (*thlibomenoi*).

Voici donc le mouvement d'ensemble des ch. 1–7. Paul réfléchit d'abord sur les *événements du passé*: il montre qu'il n'a pas agi par duplicité, mais par amour pour les Corinthiens. Il ouvre alors son cœur sur les sentiments qui l'animent comme *ministre de la nouvelle alliance*. Cela le conduit à décrire sa propre expérience de participation *à la mort et à la résurrection* du Christ. Il se découvre ainsi *ministre de la nouvelle création*. Il revient enfin sur les *événements du passé*, pour en tirer des enseignements pour le temps présent.

Donnons encore une précision importante. En 1,22, Paul dit que Dieu «a mis en nos cœurs les arrhes de l'Esprit». Cette expression se retrouve en 5,5, dans le deuxième paragraphe de la section centrale, dans un contexte d'espérance inconfusible. Entre ces deux cris de victoire, Paul développe longuement l'idée de la «gloire» (*doxa*) qui nous est réservée (3,7.8.9. 10.11.18; 4,4.6.15.17). Antithétiquement, nous trouvons la même expression «en proie à toutes sortes de tourments» (*en panti thlibomenoi*) en 4,8, dans le premier paragraphe de la section centrale, et en 7,5, à la fin de la 1ère partie de l'Epître. Entre ces deux plaintes, Paul décrit l'œuvre de mort qui s'accomplit en nous (4,10.11.12.16; 5,1.4.14.15; 6,9). On peut donc schématiser ainsi la construction de 1–7:



Ainsi nous est donné un parfait résumé de l'ensemble 1,12–7,16: «Tribulations et espérances du ministère apostolique».

*
* *

Il nous faut maintenant affiner un peu cette analyse, pour montrer le lien profond qui unit 6,14–7,1, dont l'authenticité paulinienne a été contestée, au reste de l'Epître. Nous le ferons en examinant le vocabulaire utilisé dans trois des paragraphes que nous venons de mettre en évidence: celui qui commence la 1ère section (1,12-22), celui qui commence la section centrale (4,1-15), et celui qui commence la dernière section (6,11–7,4). Observons la synopse suivante:

1,18-20	4,4-6	6,14–7,1
18 Dieu est fidèle (*pistos*)	4 les pensées des infidèles (*apistôn*)	15 quelle relation entre le fidèle (*pistôi*) et l'infidèle (*apistou*)
19 le Fils de Dieu (*huios*)		18 vous serez pour moi des fils (*huioi*)
19 Jésus Christ que nous avons prêché (*kèruchtheis*)	5 c'est Jésus Christ que nous prêchons (*kèrussomen*)	
	6 que des ténèbres (*ek skotous*) luise la lumière (*phôs*)	14 quelle communion entre la lumière (*phôti*) et les ténèbres (*skotos*)
20 de Dieu toutes les promesses (*epaggeliai*)		1 ayant de telles promesses (*epaggelias*).

Il est évident que ces trois morceaux sont apparentés entre eux. Ils se réfèrent tous trois au kérygme habituel de Paul: en Jésus, Fils de Dieu, toutes les promesses du Dieu fidèle sont accomplies (Rm 15,8); nous sommes appelés à la communion avec le Fils de Dieu (1 Co 1,9); nous devenons des fils de lumière (1 Th 5,5; Rm 13,12); nous recevons l'adoption filiale (Ga 4,5; Rm 8,15); Dieu n'exige que notre «Amen», notre démarche de foi, notre adhésion à l'Evangile sans aucune duplicité.

Dans le premier texte, Paul évoque la fidélité de Dieu lui-même, qui nous a tout donné en son Fils. Dans le fragment central, il fait allusion à son rôle de porteur du trésor de la connaissance du Christ. Dans le morceau final, il demande aux Corinthiens d'accueillir son message, en faisant preuve d'une fidélité sans compromission. Si l'on amputait l'Epître de 6,14–7,1, celle-ci serait complètement déséquilibrée. Paul énoncerait son message dans le vide, en oubliant ceux à qui il est destiné.

Nous estimons donc que ce passage est partie intégrante de l'Epître, et qu'il est parfaitement à sa place, comme Jerome Murphy-O'Connor vient de le démontrer à partir de considérations bien différentes [5].

*
* *

(5) J. Murphy-O'Connor, «Philo and 2 Cor 6,14–7,1», *RB* 95 (1988) 55-69.

Il nous reste à étudier le rapport entre le Préambule de l'Epître et le reste de l'écrit, toujours du point de vue lexicologique.

Le mot le plus fréquent dans le préambule est celui de «réconfort». Le terme *paraklèsis* se lit 6 fois en 1,3-7, et 3 fois au ch. 7 (7,4.7.13). Quant au verbe *parakalein*, au sens de «réconforter», il se lit 4 fois en 1,4-6, et 4 fois au ch. 7 (7,6.7.13)(6). Il y a donc une inclusion nette entre le préambule et la fin de la première partie de l'Epître. La pensée de Paul est largement dominée par l'expérience de réconfort qu'il a faite lorsque la communauté de Corinthe s'est réconciliée avec lui.

Une remarque analogue doit être faite au sujet du verbe «être tourmenté» (*thlibesthai*). Il apparaît dans le préambule (1,6), puis dans la section centrale de la première partie (4,8), et enfin au ch. 7 (7,5). Paul a découvert que les tourments de sa vie d'apôtre n'étaient pas sans importance, car ils devaient être offerts pour le salut de sa communauté. D'ailleurs, le mot «salut» (*sôtèria*), lié à *thlibometha* en 1,6, apparaîtra de nouveau, en inclusion, en 7,10. Il est par contre totalement absent des ch. 8–9 et des ch. 10–13. Quant au mot «tourment» (*thlipsis*), il se lit dans l'ensemble des ch. 1–9 (1,4.8; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4; 8,2.13).

Ajoutons que le verbe rare «être accablé» (*bareisthai*) se trouve dans le préambule (1,8) et dans la section centrale de la première partie (5,4), de même que l'expression *kath'huperbolèn* (1,8 et 4,17). Une évocation de la résurrection des morts (*egeirein*) se lit également en 1,9 et 4,13. Nous voyons par là que l'expérience décrite par Paul dans le préambule (être arraché à une mort prévisible) commande la découverte théologique développée en 4,1 – 5,10 («les tourments d'un moment sont légers par rapport au poids éternel de gloire qu'ils nous préparent», 4,17).

Il nous faut faire une observation bien différente sur le mot «partage» (*koinônia*). En 1,7, Paul dit que les Corinthiens partagent ses souffrances et son réconfort (*koinônoi este*). Mais il ne développe pas cette idée dans les ch. 1–7. Tout au plus peut-on lire le mot *koinônia* en 6,14, mais dans un contexte très différent. Par contre, le terme *koinônos* se trouve en 8,23, et surtout le mot *koinônia* revêt une importance capitale en 8,4 et 9,13, où il s'agit du partage que constitue la collecte. L'explication de cette particularité nous semble être la suivante: certes, Paul est bien convaincu que les Corinthiens partagent d'une certaine manière sa souffrance et son réconfort, mais il ne sait pas selon quelles modalités; ce qu'il sait par contre, c'est que les Corinthiens ont besoin d'être invités au partage avec les autres Eglises, et que leur communion avec Paul doit s'exprimer concrètement par une participation généreuse à la collecte qu'il a organisée. Les ch. 8–9 ne sont donc pas sans lien avec le préambule.

Une preuve plus évidente de ce lien se trouve dans l'examen du mot «prière» (*deèsis*). Ce mot se trouve 2 fois dans l'Epître, en 1,11 et en 9,14: à la prière des Corinthiens pour Paul correspond la prière des saints de Jérusalem pour les Corinthiens. Ainsi se manifeste la communion entre l'Apôtre

(6) Nous éliminons les occurrences où *parakalein* signifie «exhorter» (2,7.8; 5,20; 6,1; 8,6; 9,5; 10,1; 12,8.18; 13,11).

et les différentes Eglises. Elle se manifeste aussi par «l'action de grâces» (*eucharistein, eucharistia*), mentionnée en 1,11, puis en 4,15, exactement au centre de la première partie, et enfin, par 2 fois, en 9,11 et 9,12. Les labeurs apostoliques du ministre de l'Evangile sont enveloppés d'un immense mouvement de prière et d'action de grâces, qui unit toutes les Eglises entre elles.

Ainsi, il est clair que le préambule de l'Epître annonce les thèmes principaux de l'ensemble des ch. 1–9, qui constituent donc une lettre complète, englobée dans une belle inclusion. Par contre, on serait bien en peine d'y trouver l'amorce des ch. 10–13, qui n'ont aucun lien avec lui. Ces chapitres sont étrangers à la lettre de réconciliation que Paul a écrite depuis la Macédoine, et nous n'hésitons pas à les identifier comme la «lettre écrite dans les larmes» dont parle 2 Co 2,4.

*
* *

Pour la commodité du lecteur, nous synthétisons nos conclusions dans un plan qui reflète, nous en sommes convaincu, le mouvement même de la pensée de Paul.

Construction de la Deuxième Epître aux Corinthiens

Lettre B: Dernière lettre écrite aux Corinthiens, depuis la Macédoine

Thème fondamental: Communion entre l'Eglise et ses ministres et communion des Eglises entre elles

Préambule (1,1-11)
- A - Adresse (1,1-2)
- B - Bénédiction et nouvelles (1,3-11)
  - 1 - Communion dans la consolation (1,3-7)
  - 2 - Salut obtenu par la prière de tous (1,8-11)

1ère partie (1,12–7,16): Tribulations et espérances du ministère

A) Explications de Paul sur son changement d'itinéraire (1,12–2,13)
- 1 - Il n'est pas dû à un manque de sincérité (1,12-22)
- 2 - Il est dû à l'amour de Paul pour eux (1,23–2,13)

B) Le ministère de la nouvelle alliance (2,14–3,18)
- 1 - Il rend capable de donner la vie (2,14–3,6)
- 2 - Il déborde de gloire (3,7-18)

C) L'espérance fait surmonter les tribulations (4,1–5,10)
- 1 - Témoins du Christ mort et vivant (4,1-15)
  Centre de l'Epître en 4,15.
- 2 - Espérant les réalités éternelles (4,16–5,10)

B') Le ministère de la réconciliation (5,11–6,10)
- 1 - Christ est mort pour tous (5,11-19)
- 2 - Nous sommes ses ambassadeurs (5,20–6,10)

A') Bénéfice tiré du changement d'itinéraire (6,11–7,16)
- 1 - Appel à un engagement sans duplicité (6,11–7,4)
- 2 - Votre obéissance répond à notre amour (7,5-16)

2ème partie (8,1 – 9,14): Le partage entre les Eglises

I - Les bonnes intentions de l'Achaïe (8,1-24)

A) Richesse spirituelle éprouvée en Macédoine (8,1-6)
B) Spontanéité du don, générosité du Christ (8,7-15)
C) Envoi de Tite et des frères (8,16-24)

II - Nécessité de la réalisation (9,1-14)

C') Sens de la mission des frères (9,1-5)
B') Invitation à la générosité sans contrainte (9,6-9)
A') Richesse spirituelle espérée à Corinthe (9,10-14)

Epilogue (9,15) Action de grâce (le reste de l'épilogue est perdu)

Lettre A: Avant-dernière lettre écrite aux Corinthiens, depuis Ephèse

Thème fondamental: Autorité et faiblesse de l'Apôtre

(Le *préambule* n'a pas été conservé)

Partie unique (10,1 – 13,10): Apologie de Paul et mise en garde sévère

A) Même absent, Paul revendique son autorité (10,1-11)
B) Polémique contre les faux-apôtres (10,12 – 11,15)
1 - Ils se glorifient des labeurs d'autrui (10,12-17)
2 - Ils ignorent le désintéressement (11,1-15)
C) Paul se vante de manière insensée (11,16 – 12,10)
1 - Ses labeurs apostoliques (11,16-29)
Centre de l'Epître en 11,30.
2 - Les révélations du Seigneur (11,30 – 12,10)
B') Paul, authentique apôtre de Corinthe (12,11-21)
1 - Paul maintiendra son désintéressement (12,11-18)
2 - Il ne veut que leur édification (12,19-21)
A') Que, présent, il n'ait pas à user de son autorité (13,1-10)

Epilogue (13,11-13) Consignes et salutations
Souhait trinitaire

Séminaire Régional
6, rue du Lieutenant-Herduin
F-51100 Reims

Philippe ROLLAND

The Articular Prepositional Attributes in the Pauline Corpus

Ancient Greek writers who wished to qualify a substantive with an *articular* prepositional attribute could place the prepositional attribute in three different positions:

First attributive position (e.g., τὸ ἐν σοὶ φῶς,
"the light that is in you")
Second attributive position (e.g., τὸ φῶς τὸ ἐν σοί,
"the light that is in you" [Matt 6,23; Luke 11,35])
Third attributive position (e.g., φῶς τὸ ἐν σοί,
"the light that is in you") (1).

Note that a definite article directly precedes the prepositional phrase in each of these three constructions.

Articular prepositional attributes tend to occupy different positions in different portions of the Pauline corpus, as noted below (2):

	First Position	Second Position	Third Position
Seven acknowledged Paulines (3)	25	33	7
Ephesians, Colossians (4)	8	2	2
Pastorals (5)	5	1	10

(1) W. Smyth, *Greek Grammar* (rev. G.M. Messing; Cambridge, Mass. 1920) 293; L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* (HNT 1; Tübingen 1925) 117; R.W. Funk, *The Syntax of the Greek Article: Its Importance for Critical Pauline Problems* (diss., Vanderbilt University, 1953) 212-214.

(2) These articular prepositional attributes were identified with the aid of B. Friberg and T. Friberg, *Analyzed Greek New Testament Tape* (Minneapolis, Univ. of Minnesota Computer Center, 1981). The information on this tape has been published as B. Friberg and T. Friberg, *Analytical Greek New Testament* (Grand Rapids 1981). Most of the articular prepositional attributes considered in this article were identified more than a century ago by C.H. Bruder, *Concordantiae Omnium Vocum Novi Testamenti Graeci* (Leipzig 1853) 598, 602-603. Although Funk, *Syntax of the Greek Article*, 237, provides a list of the constructions in the seven acknowledged letters which contain articular prepositional attributes, he fails to separate the constructions which contain participles from those which do not contain participles.

(3) First-position articular prepositional attributes occur in Rom 1,12.15; 2,27 bis; 4,12; 9,11; 10,6; 11,21.24.27; 16,5.14.15; 1 Cor 6,19; 16,19; 2 Cor 1,11; 7,10; 8,2.7; Gal 1,2.17; Phil 2,30; 3,9; 4,21; Phlm 2. Three other first-position attributes may occur in Rom 2,28-29, but the elliptical character of these verses causes uncertainty.

Second-position attributes occur in Rom 3,24; 4,11; 7,5.10; 8,39; 10,5; 14,19; 15,26.31; 16,1; 1 Cor 2,11.12a; 4,17; 11,24; 15,10 (twice, the second reference being textually uncertain); 16,1; 2 Cor 1,18; 2,6; 5,2; 7,12.14; 8,4; 9,1.3; 11,3.28; Gal 1,22; Phil 2,9; 3,11; 1 Thess 1,8; 2,1; 4,10 (textually uncertain).

Third-position attributes occur in Rom 9,30; 2 Cor 8,22; Gal 2,3; Phil 1,11; 3,6.9; Phlm 6.

Most of the articular prepositional attributes in the seven acknowledged Pauline letters occupy the first or second position, and two-thirds of those in Ephesians and Colossians occupy the first position. Nearly two-thirds of those in the Pastorals, however, occupy the third position.

What is the significance of these differing usage patterns? This study will seek to answer this question in three sections. The first section will survey the usage patterns found in various translated books of the LXX and various Hellenistic books which were originally written in Greek. The second section will examine the differences among the usage patterns found in the various individual works of the Pauline corpus. The third section will concentrate on the third-position articular prepositional attributes in the Pastorals, especially those containing the words "in Christ Jesus".

This study will focus on the articular prepositional attributes which modify nouns or substantivized adjectives. Many of the articular prepositional attributes in the Pauline corpus are in constructions which contain only 1) an articular prepositional attribute consisting of a definite article and a prepositional phrase, 2) a noun or a substantivized adjective which is modified by this attribute, 3) and perhaps a second definite article. These are the only elements in the three examples cited at the beginning of this article. Some articular prepositional attributes appear in constructions which contain one or more additional words such as adjectives, adverbs, and/or genitive modifiers; these constructions were also included in this study (6). The articular prepositional attributes which appear in constructions containing a participle or an infinitive, however, were excluded from consideration, for such constructions tend to have different word-orders than constructions which do not possess such verbal forms (7).

(4) First-position articular prepositional attributes occur in Eph 1,15a; 6,5; Col 1,2; 2,5.14; 3,22; 4,15 bis; second-position attributes in Eph 1,15b; Col 3,5; and third-position attributes in Col 1,23; 4,12. There are no articular prepositional attributes in Second Thessalonians.

(5) First-position attributes occur in 1 Tim 4,14; 6,3; 2 Tim 1,3.5; Titus 1,9. The second-position attribute is in 2 Tim 2,1, and the third-position attributes are in 1 Tim 1,4.14; 3,13; 2 Tim 1,1.13; 2,10; 3,15.16; Titus 1,1; 3,5.

(6) Cf., e.g., Rom 7,10; 1 Cor 2,11; 2 Cor 1,18; 2 Tim 1,5; Titus 1,9.

(7) Various constructions contain only an article, a prepositional phrase, and a participle or an infinitive. Cf. Rom 7,4; 8,12; 1 Cor 2,12b; 2 Cor 5,12; Gal 4,29; Eph 4,24; Phil 1,29 bis; 4,10; 1 Thess 5,3. Since the various instances of this construction typically follow a predictable word-order (article – prep. phrase – participle/infinitive), they are not of primary interest to a study which examines authors' choices among alternative word-orders. In addition to an article, a prepositional phrase and a participle or an infinitive, other constructions contain one or more additional words. Cf. Rom 14,20; 1 Cor 7,22; 2 Cor 1,19; 13,3; Gal 4,21; 2 Tim 1,9. Some of these constructions appear to be quite different from the constructions which do not contain a participle or an infinitive, for the presence of a participle or an infinitive can significantly alter the interrelationships among the elements in such constructions. It could be argued that at least some of the constructions containing the participle "being" (e.g., Rom 7,23; 8,28; 1 Cor 1,2 bis; 2 Cor 1,1; 1 Thess 2,14; cf. 2 Cor 1,8; Gal 3,17) should have been included in this study. But which of these constructions should have been included, and which should have been excluded? For the sake of consistency, all constructions containing a participle were excluded.

I. Background

To provide background information concerning the articular prepositional attributes in the Pauline corpus, it will be useful to survey the articular prepositional attributes which are located in various translated books of the LXX and in various Hellenistic works which were originally written in Greek.

Most of the articular prepositional attributes located in various translated books of the LXX occupy the second position. Many Septuagintal constructions which contain such prepositional attributes translate portions of the Hebrew text which contain relative particles. These Septuagintal constructions typically preserve the normal Hebrew word-order, with the first Greek article and substantive translating a Hebrew substantive which has a prefixed definite article, the second Greek article translating the Hebrew relative, and the Greek prepositional phrase translating a Hebrew equivalent (8). Although various other Septuagintal constructions which contain second-position articular prepositional attributes translate Hebrew passages which do not contain relative particles, many such constructions also preserve the Hebrew word-order (9). Several constructions located in the Greek translations of the Aramaic portion of Daniel also place articular prepositional attributes in the second position (10).

The Gospel of Matthew provides an example of a New Testament book which favors the second position to the virtual exclusion of the other two positions. The evangelist placed twenty-two articular prepositional attributes in the second position (11) but only one in the first position (7,3b) and only one in the third position (6,9). The latter attribute modifies a noun ("Father") which is anarthrous only because it is a vocative; all of the other articular prepositional attributes which modify this noun in the First Gospel occupy the second position. The emphatic Matthean preference for second-position prepositional attributes parallels the usage pattern found in various translated books of the LXX (12).

The use of second-position articular prepositional attributes was not limited to translation Greek. Such attributes occur at least infrequently in the works of secular Greek authors, including classical authors, and they occur relatively frequently in the Ptolemaic papyri of the third century BC.

(8) Cf., e.g., Gen 14,5.17; 22,17; 24,32; 33,15.

(9) Concerning Genesis, Exodus and First Maccabees, see M. JOHANNESSOHN, *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta* (Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Beiheft; Berlin 1925) 363-366. Concerning Jeremiah, see R. A. MARTIN, *The Syntax of the Greek of Jeremiah* (diss., Princeton Theological Seminary, 1957) 212, 316.

(10) Cf. Dan 5,2.3 Theod.; 7,20 LXX and Theod.

(11) Second-position prepositional attributes occur in references to "my/your Father" in Matt 5,16.45; 6,1.6.18; 7,11.21; 10,32.33; 12,50; 16,17; 18,10.14.19. Second-position attributes occur in other phrases in Matt 2,16; 5,12; 6,23; 7,3a; 21,2.11; 23,18; 24,38.

(12) This evidence does not necessarily support the conclusion that the verses which contain these second-position attributes were translated from Semitic originals. Note, for example, the presence of second-position attributes in such redactional verses as Matt 5,16 and 6,1.

Such attributes virtually disappear, however, from the Ptolemaic papyri of the second and first centuries BC(13).

Hellenistic works which were originally written in Greek typically place many more articular prepositional attributes in the first position than the second position. Polybius' *Histories*, for example, strongly favors the first position(14), as do such Hellenistic Jewish works as Second, Third, and Fourth Maccabees(15). A clear preference for the first position also characterizes the Ptolemaic papyri, especially those stemming from the second and first centuries BC(16).

Various Hellenistic works also place articular prepositional attributes in the third position. Mayser discovered that approximately one-fourth of the articular prepositional attributes in the Ptolemaic papyri of the second and first centuries BC occupy this position. He also found, however, that nearly three-fourths of the articular prepositional attributes in these papyri occupy the first position(17). Third-position articular prepositional attributes are virtually absent from the translated books of the LXX.

Given this information concerning the articular prepositional attributes in various translated books of the LXX and various Hellenistic works originally written in Greek, let us turn to the analysis of the articular prepositional attributes in the Pauline corpus.

TABLE 1
The Articular Prepositional Attributes in the Pauline Corpus

	First Position	Second Position	Third Position	Total
Romans	13	10	1	24
1 Corinthians	2	7	0	9
2 Corinthians	4	10	1	15
Galatians	2	1	1	4
Philippians	3	2	3	8
1 Thessalonians	0	3	0	3
Philemon	1	0	1	2
Seven Letters	25	33	7	65
Ephesians	2	1	0	3
Colossians	6	1	2	9
2 Thessalonians	0	0	0	0
Eph, Col, 2 Thess	8	2	2	12
1 Timothy	2	0	3	5
2 Timothy	2	1	5	8
Titus	1	0	2	3
Pastorals	5	1	10	16

(13) B. L. GILDERSLEEVE, *Syntax of Classical Greek from Homer to Demosthenes* (New York 1900-11) I, 285-287; E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* (Berlin–Leipzig 1970) II, 2. 161-164.

(14) Twenty-six of the twenty-nine articular prepositional attributes in Polybius 1,1-10 occupy the first position. The other three occupy the second position.

(15) JOHANNESSOHN, *Gebrauch der Präpositionen*, 362-363.

(16) MAYSER, *Grammatik*, II, 2. 161-164.

(17) MAYSER, *Grammatik*, II, 2. 161-166.

II. The Pauline Corpus

Only six of the letters in the Pauline corpus have eight or more articular prepositional attributes (see Table 1). When these six letters are ranked by the percentage of their articular prepositional attributes which occupy the *first* position, they are ranked as follows:

Colossians	67%	(6 of the 9 articular prepositional attributes in this letter occupy the first position)
Romans	54%	(13 of the 24)
Philippians	38%	(3 of the 8)
2 Corinthians	27%	(4 of the 15)
2 Timothy	25%	(2 of the 8)
1 Corinthians	22%	(2 of the 9).

Colossians, the letter which heads this list, is the only letter among these six letters whose percentage of first-position articular prepositional attributes (67%) approaches that of Polybius, 2-3-4 Maccabees and the Ptolemaic papyri [18]. Romans is the only other letter among these six letters whose percentage of first-position articular prepositional attributes exceeds 50%, and only thirteen of the twenty-four articular prepositional attributes in this letter occupy the first position [19]. The other four letters have comparatively few first-position articular prepositional attributes. About one-fourth of the articular prepositional attributes in three letters, 1-2 Corinthians and Second Timothy, occupy the first position. It will be seen below that the Corinthian correspondence and Second Timothy differ greatly in their use of second-position and third-position attributes.

When the six letters which contain eight or more articular prepositional attributes are ranked by the percentage of these attributes which occupy the *second* position, they are ranked as follows:

1 Corinthians	78%	(7 of the 9 articular prepositional attributes in this letter occupy the second position)
2 Corinthians	67%	(10 of the 15)
Romans	42%	(10 of the 24)
Philippians	25%	(2 of the 8)
2 Timothy	13%	(1 of the 8)
Colossians	11%	(1 of the 9).

While the first four letters on this list are four of the acknowledged Pauline letters, the last two are not among the acknowledged letters. The per-

(18) Two of the three articular prepositional attributes in Ephesians also occupy the first position.

(19) Romans may contain three other first-position articular prepositional attributes. See note 3.

centages for the first four letters range from a high of 78% for First Corinthians to a low of 25% for Philippians. All of these letters, including Philippians, possess at least two second-position articular prepositional attributes. Only five letters in the Pauline corpus have two or more of these attributes, and all five are acknowledged Pauline letters (the first four letters listed above, plus First Thessalonians). In contrast, only one of the nine articular prepositional attributes in Colossians, only one of the three in Ephesians and only one of the sixteen in the Pastorals occupy the first position.

The Pauline tendency to place various articular prepositional attributes in the second position may reflect the influence of Semitic word-order patterns. As noted above, most of the articular prepositional attributes in various translated books of the LXX (and the Gospel of Matthew) occupy the second position. Yet certain other factors seem to have also influenced Paul's choices among the available word-orders. Paul tended, for example, to place articular prepositional attributes containing the preposition κατά in the first position([20]) but those containing proper nouns in the second position([21]). The presence or absence of such attributes in a given letter naturally affected the usage pattern for that letter([22]).

Only five letters in the Pauline corpus (Philippians, Colossians, 1-2 Timothy, Titus) have more than one *third*-position articular prepositional attribute, and only one of these five letters (Philippians) is an acknowledged Pauline letter. The third-position articular prepositional attributes in this letter appear in the following constructions:

> καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Phil 1,11)
> δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ (Phil 3,6)
> ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ (Phil 3,9).

All three of these constructions contain the noun "righteousness", and all three place this noun directly before the articular prepositional attribute. Paul also used a third-position construction when modifying this noun in Rom 9,30 (δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως). In contrast, the two third-position constructions in the Pastorals which contain the noun "righteousness" (2 Tim 3,16; Titus 3,5) place this word in the prepositional attribute.

(20) Such attributes occupy the first position in Rom 1,15; 9,11; 11,21.24; 16,5; 1 Cor 16,19; 2 Cor 7,10; 8,2; Phlm 2. The only second-position attribute occurs in 2 Cor 11,28.

(21) Such attributes occupy the second position in Rom 3,24; 8,39; 15,26.31; 16,1; 1 Cor 4,17; 2 Cor 7,14; 11,3; Gal 1,22; 1 Thess 4,10 (?); but the third position in Phil 1,11; Phlm 6.

(22) Second-position articular prepositional attributes occur relatively more frequently in the Corinthian correspondence than in Romans. Given the fact that the Corinthian correspondence is commonly dated earlier than Romans, it is tempting to argue that Paul moved away from second-position articular prepositional attributes with the passage of time. Yet the uncertainties concerning the composition and date of Philippians pose a major problem for this argument.

Third-position articular prepositional attributes occur relatively less frequently in Philippians than in the Pastorals. Although three of the eight articular prepositional attributes in Philippians occupy the third position, more than half of those in *each* of the Pastorals occupy this position. We must therefore turn to the examination of these prepositional attributes.

III. Paul and the Pastorals

The Pastorals have ten articular prepositional attributes which occupy the third position but only five which occupy the first position and only one which occupies the second position (see Table 1) (23). The Pastorals are the only works in the Pauline corpus which have more third-position articular prepositional attributes than first-position and second-position attributes combined. These three works, whose combined length is less than half that of Romans, contain more third-position articular prepositional attributes than all of the other works in the Pauline corpus combined.

Six of the Pastorals' ten third-position articular prepositional attributes contain the words "in Christ Jesus". The constructions which contain these six attributes are identified below:

πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1 Tim 1,14; cf. 2 Tim 1,13, where the first, third and fourth words are in the dative case)
πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2 Tim 3,15; cf. 1 Tim 3,13, where the first two words are in the dative case)
ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2 Tim 1,1) (24)
σωτηρίας ... τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2 Tim 2,10).

These constructions contain six of the nine occurrences of the phrase "in Christ Jesus" in the Pastorals. Since this phrase also appears in the second-position construction "the grace which is in Christ Jesus" (2 Tim 2,1), seven of the nine occurrences of this phrase in the Pastorals are in articular prepositional attributes (25). Note that all seven of these articular prepositional attributes modify abstract nouns ("faith", "love", "life", "salvation" and "grace") (26). Although the articular prepositional attribute "in Christ Jesus" does not occur in Titus, it repeatedly occurs in 1-2 Timothy.

The tendency of the author of 1-2 Timothy to place the phrase "in Christ Jesus" in articular prepositional attributes contrasts with the Pauline usage found in the seven acknowledged letters. Although these

(23) See note 5.
(24) Contrast the word order of Rom 8,2.
(25) Another occurrence of this phrase is in the construction "the grace given to us in Christ Jesus" (2 Tim 1,9), a construction which contains a third-position articular participle. The other occurrence of this phrase is in 2 Tim 3,12.
(26) J.A. ALLEN, "The 'In Christ' Formula in the Pastoral Epistles", *NTS* 10 (1963/64) 117-119.

seven letters contain more than fifty examples of the phrases "in Christ" and "in Christ Jesus", Paul placed only four of these phrases (Rom 3,24; 8,39; 1 Cor 4,17; Gal 1,22) in articular prepositional attributes (27). Unlike the author of 1-2 Timothy, Paul placed these four phrases in the second position. The two letters to Timothy are the only works in the Pauline corpus which place the articular attribute "in Christ Jesus" in the third position (28).

The Pastorals have four other third-position articular prepositional attributes. These four occur in the constructions "the divine training which is in faith" (1 Tim 1,4), "training in righteousness" (2 Tim 3,16), "the truth which accords with godliness" (Titus 1,1) and "deeds of righteousness" (Titus 3,5). None of these constructions has an exact Pauline parallel, and none of the nouns which "head" these constructions is modified by an articular prepositional attribute in the seven acknowledged Pauline letters.

The Pastorals are the only works in the Pauline corpus which place more articular prepositional attributes in the third position than in the first and second positions combined. This usage pattern, which occurs in each of the Pastorals, represents a stylistic difference between the seven acknowledged Pauline letters and the Pastorals. Another notable difference concerns the phrase "in Christ Jesus". While six of the nine occurrences of this phrase in 1-2 Timothy are in third-position articular prepositional attributes, only four of the fifty occurrences of the phrases "in Christ" and "in Christ Jesus" in the seven acknowledged Pauline letters are in articular prepositional attributes and none is in a third-position attribute. These differences represent additional hurdles for those who defend the Pauline authorship of the Pastorals (29).

Illinois Wesleyan University
Bloomington, Illinois 61702
U.S.A.

Robert L. MOWERY

(27) Cf. A. SCHLATTER, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus* (Stuttgart 1958) 60. Cf. also the construction "to those in Christ Jesus" in Rom 8,1. A construction in 2 Cor 11,3 places the phrase "to Christ" in a second-position articular prepositional attribute but uses a different preposition.

(28) There are various other differences between the words "in Christ Jesus" in Paul and the Pastorals. See B.S. EASTON, *The Pastoral Epistles* (New York 1947) 210-211; ALLEN, "The 'In Christ' Formula", 115-121; W. GRUNDMANN, *chriō ktl.*, *TDNT* IX, 561; S.G. WILSON, *Luke and the Pastoral Epistles* (London 1979) 81.

(29) The author has been unable to discover any discussion of the authorship of the Pastorals which compares the articular prepositional attributes in the acknowledged Pauline letters with those in the Pastorals.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Herbert NIEHR, *Rechtsprechung in Israel.* Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 130). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987. 144 p. 20,8 × 13. DM 29,80.

Dieses Buch zeichnet die Geschichte und Entwicklung der Gerichtsorganisation im Alten Israel von ihren Anfängen in vorstaatlicher bis in die hellenistische Zeit hinab nach. An den Anfang seiner Untersuchung stellt Verf. eine Beschreibung oder Definition der Rechtsprechung als Konfliktlösungsmechanismus. Sein Ziel ist es, die Wandlungen dieses Mechanismus durch die israelitische Geschichte zu erklären. In diesem Sinn stellt er die Frage: wer spricht Recht? Eine zweite Vorbemerkung gilt der Quellenlage. Neben eigentlichen Rechtstexten kommen vor allem alttest. Erzählungen in Frage, die Rechtsverhältnisse voraussetzen. Zur sachgerechten Interpretation solcher Erzählungen stellt Niehr in der Vorbemerkung und in einem Exkurs (S. 118-122) methodische Erwägungen an.

Der erste Hauptteil des Werkes skizziert die Institutionen der Rechtsprechung in Mari, Babylon und Assyrien und im syrisch-kanaanäischen Bereich. Die Darstellung der israelit. Rechtsprechung nimmt den Hauptteil des Buches ein. Er zerfällt in drei Perioden: die egalitäre Stammesgesellschaft vor der Monarchie, die Periode der Königreiche Israel und Juda, die nachexilische Epoche (von N. "substaatliche Zeit" genannt).

Für die vorstaatliche Zeit nimmt N. eine segmentäre Gesellschaft ohne zentrale Instanzen an (im Sinne F. Crüsemanns). Hier gibt es nach Verf. drei Personenkreise, die nebeneinander Recht sprechen: der *pater familias*, die Ältesten, die Priester. Der *pater familias* steht einer Grossfamilie von drei bis vier Generationen vor und hat in ihr "monarchische" Gewalt (S. 42). Diese Familienstruktur hat sich wohl zu Beginn der Sesshaftwerdung in ihrer besonderen Form voll ausgebildet (ebd.). Die Ältesten sind Repräsentanten des Volkes. Das Recht wird in der Tat nicht vom ganzen Volk, sondern von seinen Vertretern gesprochen (S. 52f). Wahrscheinlich ging das "Gericht" der Familien- oder Sippenhäupter in ein Ortsgericht über, als die Bevölkerung sesshaft wurde. Dieses Ortsgericht war das berühmte "Gericht im Tor". Vielleicht hatte es grössere Kompetenzen als die Sippengerichtsbarkeit der vorsesshaften Zeit. Es war für Konflikte zwischen

den Familien zuständig, Mordfälle ausgenommen (S. 53). Die Heiligtümer spielten eine Rolle in der Rechtsprechung, wenn es um Fälle ging, die nur durch Eide (Reinigungseide), Gottesurteile und Orakel zu lösen waren.

Die Rechtsprechung der monarchischen Periode modifizierte diese Ordnung nicht durch Beseitigung des Bestehenden, sondern durch Einführung von Neuem. Der König führte eine "Verwaltungsgerichtsbarkeit" ein, wenn Konflikte zwischen Rechten des Königs und Landesbewohnern entstanden. 2 Sam 15,1-6 ist nach Verf. der Beweis für diese Neuerung (S. 72-76). Die königliche Kompetenz, Recht zu sprechen, leitet N. vom Recht des *pater familias* und vom Recht des Heerbannführers ab, das der König als Oberhaupt seiner Familie und militärischer Chef besass und zur richterlichen Kompetenz des Königs weiterentwickelte.

Ein Kennzeichen der judikativen Gewalt des Königs war es, dass Könige die Justiz als politisches Instrument gebrauchten. Königsbeamte wirkten bei der Rechtsprechung mit, nicht in Konkurrenz zu den Ältesten, sondern mit ihnen zusammen. Sie bildeten ja mit den Ältesten oft die gleiche soziale Schicht und vertraten die gleichen Interessen. In diesem Zusammenhang untersucht N. auch die Texte der vorexil. Propheten. Das Amt des Richters scheint es noch nicht gegeben zu haben. Verf. untersucht die Frage, ob die Hauptstädte Jerusalem und Samaria ein besonderes königliches Ortsgericht besassen. Er beantwortet sie negativ (S. 72-76).

Mit Joschijas Reform am Ende des 7. J. entstand auch im Bereich der Rechtsprechung Neues: neben der auch in einer ausserbiblischen Quelle bezeugten militärischen Gerichtskompetenz für diesen Zeitraum ist bedeutsam, dass nun von "Richtern" (*šōpēṭ*) die Rede ist. Ebenso üben die Priester in Jerusalem eine spezielle Gerichtsbarkeit aus.

Für die Zeit nach dem Exil ist die doppelte Autorität im Bereich der Rechtsprechung typisch: die persische und die griechischen Verwaltungen überliessen den unterworfenen Gebieten eine Reihe von Kompetenzen, während sie andere für sich vorbehielten. In dieser Periode hören die Befugnisse des *pater familias* in der Rechtsprechung auf, die Ältestengerichte machen den Gerichten der Sippenoberhäupter Platz und die Priester üben neben mehr politischen auch vermehrt gerichtliche Kompetenzen aus. In der hellenistischen Zeit entstehen in den Städten Laiengerichte und ein zentrales Gericht in Jerusalem, von der hasmonäischen Zeit an Synedrion genannt.

Das vorliegende Buch gehört mit N.s Forschungsbericht: "Grundzüge der Forschung zur Gerichtsorganisation Israels", in: *BZ* NF 31 (1987) 206-227 organisch zusammen. Es ist reich dokumentiert. (Zur Frage des Verhältnisses von Erzählungen zum Recht könnte man noch auf die Arbeiten von C. M. Carmichael, für Nabots Weinberg auf R. Bohlen, M. Rehm hinweisen.) Manches bleibt hypothetisch. Das ist nicht anders möglich. Für Diskussionen bleibt daher Raum. Fraglich scheint mir die Bestimmung der königlichen Jurisdiktion. Die Analogie zur Gerichtskompetenz der Könige ausserhalb Israels und Judas hat m.E. auf die richterlichen Kompetenzen der Könige von Juda und Israel einen Einfluss ausgeübt, den N. nicht anzunehmen scheint. Ich verstehe auch nicht, warum der König als höchste Appellinstanz trotz Stellen wie 2 Sam 12; 14; 15,1-6; 1 Kön 3; 2 Kön 6,24-31 usw. bestritten wird. Es handelt sich alles in allem um so etwas wie ein

Handbuch zu der wichtigen Frage der Rechtsprechung im alten Israel. Letzte Bemerkung: wäre es nicht möglich gewesen, das Ganze in einer weniger spröden, anmutigeren Sprache zu schreiben?

Biblisches Institut
Universität Freiburg
CH-1700 Fribourg

Adrian SCHENKER

Dietrich KNAPP, *Deuteronomium 4. Literarische Untersuchung und theologische Interpretation* (GTA 35). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. 226 p. 24 × 17. DM 48,00.

This Göttingen dissertation of 1986 directed by L. Perlitt with R. Smend as reader focusses on what has become the most controverted segment of all Deuteronomy. Knapp's approach to Deuteronomy 4 is dominated by literary-historical questions: by what process of formation did the chapter reach its present shape and what is the nature of the relationship between it and its pendant, Deuteronomy 29–30? (As N. Lohfink points out in his *TRev* recension, 84 [1988] 279-281, col. 279, K.'s subtitle is misleading in that his work in fact offers neither "literary analysis" in the contemporary mode nor anything much in the way of "theological interpretation" of the texts treated.) K.'s findings on the above questions may be summarized briefly as follows: Deut 4,1-40 came into existence via a process of *Fortschreibung* in which a *Grundtext* 4,1-4.9-14 was successively amplified by 4,15-16a.19-28 and 29-35. Each of the three major segments within the chapter underwent, in turn, subsequent expansion: 4,5-8 was inserted into 4,1-4.9-14, 4,16b-18 interpolated in 4,15-16a.19-28 and 4,36-40 appended to 4,29-35. With these results in hand K. next proceeds to the analysis of Deut 29,1–30,10 where, he argues, the same three major hands distinguishable within Deut 4,1-40 may also be identified. Specifically, 29,1-14* stems from the author of 4,1-4.9-14, 29,15-27* from that of 4,15-16a.19-28, while 30,1-10 is by the same author as 4,29-35.

By way of initial, overall comment, I would note that K.'s book is sturdily bound, the material is well laid out and there are very few typographical errors. In short the publisher is to be commended for producing a volume that is a pleasure to handle. In addition, K. eases the reader's task with his simple style, well-organized presentation in which one readily discerns the movement of the whole, and the appended charts which help fix in mind both K.'s own proposed *Schichtung* of Deut 4,1-40 and those of other scholars whom he discusses in his text. (On the other hand, it certainly would have been more convenient to have the 771 [!] notes at the bottom of the page rather than at the end of the book.)

In presenting now my more specific comments on K.'s work, I shall proceed through its various parts in sequence. K. begins his treatment of

Deuteronomy 4 with a helpful *Forschungsüberblick* on over a century's worth of views regarding the literary-historical problems posed by the chapter. This survey evidences the author's ability at classifying and summarizing a formidable volume of material. Concerning it I have several observations of detail. K. treats the conceptions of H. D. Preuss under two distinct headings (see pp. 12, 15-16) without making it sufficiently clear that he is reporting on different (and divergent) presentations, one dating from 1971, the other from 1982. Missing from K.'s survey are two other authors whose treatments of Deuteronomy 4 are worthy of note. The first of these is G. A. Smith whose Cambridge Bible commentary on Deuteronomy appeared in 1918. Smith's absence from K.'s account is all the more regrettable an oversight in that he proposes an explanation of certain instances of *Numeruswechsel* in Deut 4,1-40 in terms of "quotation" of formulations that had become fixed in a given form of address which accords with K.'s own approach to the phenomenon (as well as that of this reviewer). The other "missing author" in K.'s survey is C. J. Labuschagne. K. of course cannot be faulted for his non-inclusion of this scholar, seeing that (the first two volumes of) Labuschagne's POT commentary on Deuteronomy appeared only in 1987. For purposes of bibliographical updating, however, it should be noted that in his treatment of Deut 4,1-40 Labuschagne shows himself a convinced champion of the chapter's unicity *à la* Lohfink and Braulik, arguing that it is constructed according to elaborate numerical patterns which would be disrupted were one to excise smaller or larger portions of the text as secondary (as do K. and so many others).

I come now to the heart of K.'s work, his literary-historical analysis of Deut 4,1-40. Here, first of all, I would endorse Lohfink's characterization of that analysis in the above-cited recension (col. 279) as "so vorsichtig erarbeiteten und moderat vorgelegten" and as one which "wesentlich sachgemässer und umsichtiger abläuft als bei vielen seiner Vorgänger" (col. 281). Moreover, I find myself in agreement with several of K.'s more particular findings, especially concerning the *Numeruswechsel* phenomenon in the chapter. Thus, with K. I maintain that in a number of instances (e.g., 4,24) the change of number is to be explained, not as indicative of a new hand, but rather as due to a "quotation" of formulations that had become traditional in either the singular or plural form of address (*vide supra*). Again in agreement with K. I would hold that the shift to a predominately singular form of address in 4,29 (after the mainly plural 4,1-28) coupled with the unexpected turn to a hopeful prospect for Israel in this verse strongly suggests that 4,29 ff. stems from another hand than does what precedes. On the other hand, however, for all its caution and moderation K.'s treatment of Deuteronomy 4 still, in my judgment, fails to give due weight to the character (which K. himself recognizes of course in principle) of the material as diffuse, digressive and repetitive rhetoric, and so finds here more different hands than the evidence really warrants. In this connection, I would call attention to two of K.'s partitions in particular. On the basis primarily of their different content focus, K. distinguishes 4,1-14* and 15-28* as emanating from different authors, one concerned with

enjoining observance of the law, the other with inculcating the prohibition of images. In my view, however, 4,1-28 is very well understandable as the work of a single author who moves from the general (4,1-14) to the particular (4,15-28) and who in 4,12b clearly seems to be "setting up" the question of Yahweh's "formlessness" which will dominate in what follows — note too that both segments of 4,1-28 have in common their (mainly) plural address. Also questionable is, in my opinion, K.'s separation of 4,36-40 from 4,29-35 as a later expansion which "freely paraphrases" the earlier text. As K. recognizes, however, 4,36-40 in its content has nothing essentially new to add to what has already been stated in 4,(29)32-35. But then, what would prompt a later redactor to make an addition which lacks any distinctive point or thrust of its own (elsewhere in Deut 4,1-40 K. identifies expansions or insertions above all precisely on the basis of their distinctiveness *vis-à-vis* the surrounding or preceding material)? Is it not more plausible to suppose that 4,36-40 derives from the same author as 4,(29)32-35 who, in the former, would be reiterating his earlier point about Yahweh's sole deity in slightly different terms, therein doing nothing more than what contemporary teachers and preachers do constantly? Conversely, in one instance K. takes *en bloc* a passage whose unicity is questionable to me, i.e. 4,29-35. Here, as previous authors have pointed out, it is not at all clear how the *kî* with which 4,32 opens connects up with the affirmations of 4,29-31, just as 4,32-35 as a whole appear to be concerned with a matter (Yahweh's uniqueness) quite different than the invitation to exilic Israel to return to its compassionate God in 4,29-31. In light then of the preceding observations I continue to prefer the essentially simpler literary-historical analysis of the chapter put forward in my "The Literary Criticism of Deut 4,1-40", *ETL* 56 (1980) 10-55: in Deuteronomy 4 one need reckon with only three distinct hands, i.e. those responsible for vv. 1-28, 29-31 and 32-40.

K.'s second and final major section presents his attempted correlation between the distinct blocks previously identified in 4,1-40 and those distinguishable within 29,1–30,10, *vide supra*. In my view, it is only in the case of 30,1-10 and 4,29-35 that the terminological contacts between the two passages are sufficiently numerous and close to make the proposed correlation plausible. By contrast the verbal links cited by K. between 29,1-14* and 4,1-14* and 29,15-27* and 4,15-28* are not particularly impressive. All the more do those links appear less than compelling when one notes that K. gives virtually no attention to the noteworthy terminological divergences between the passages he would ascribe to the same author. How is it, e.g., that Deuteronomy 4 nowhere employs the *Leitwort* of both 29,1-14 and 15-27, i.e. *'ālāh*? Again, the segment 29,15-27 makes repeated reference to what is "written" in "a book" (see vv. 19, 20, 26), an emphasis absent in the "parallel" passage 4,15-28*. In addition, K. simply does not seem to envisage an alternative explanation of what communalties do exist between the segments in question of chaps. 4 and 29, i.e. the later author(s) of the latter drew on the former for certain of his formulations.

As appears from the above, I am not persuaded by a number of K.'s specific proposals. Overall, however, I regard his book as unusually well-informed, well-written and well-constructed for an *Erstlingsarbeit.* I look forward to future publications by this young scholar of the exegetical powerhouse of Göttingen.

Catholic University
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

Christopher T. BEGG

Mordechai COGAN and Hayim TADMOR, *II Kings.* A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible, vol. 11). New York, Doubleday & Company, Inc., 1988. XXXV-371 S. 24 × 16. US $20.00.

In ihrem *Vorwort* begründen die beiden Verfasser ihr ungewöhnliches Vorgehen, das Zweite *vor* dem Ersten Buch der Könige zu kommentieren, mit ihrem persönlichen wissenschaftlichen Interesse an der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit. So gestattet der vorliegende Band zwar ausgiebige lehrreiche Einblicke in die Werkstatt eines großen Kommentars, eine endgültige Beurteilung wird aber erst möglich sein, wenn zusammen mit der Einzelauslegung zu 1 Kön auch die angekündigte Einleitung zu beiden Königsbüchern vorliegt. Darin werden die Verfasser ihre Auffassung von der Stellung dieser Bücher im Kanon, der Problematik des Textes, seiner Geschichte und der Übersetzungen, der literarischen Struktur, der komplizierten Redaktionsgeschichte (verschiedenartige Quellen und Überarbeitungen) und, so wäre zu wünschen, der theologischen Grundlinien darlegen und begründen. Dem hier zu besprechenden Band steht deshalb nur eine knappe *Introduction* (1-17) voran, in der als Hauptziele dieser Kommentierung die philologische Erhellung des masoretischen Textes (innerhalb dessen sie sich, wenn auch sehr behutsam, durchaus zu Korrekturen bereit zeigen) und die historische Einordung des in 2 Kön Erzählten in die altorientalische Geschichte erkennbar werden.

Es ist sicher ein Verdienst der beiden Autoren, aus der internationalen Forschungsdiskussion besonders viele in *'Ivrît* veröffentlichte Beiträge miteinbezogen zu haben. Die *Ausgewählte Bibliographie* (XXI-XXXV) reicht allerdings nur bis zum Jahre 1981/82. Die Berücksichtigung von seitdem veröffentlichten wichtigen Arbeiten dürfte auf die angekündigte Einleitung zu 1 Kön noch starke Auswirkungen haben. Beispielhaft seien genannt: H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttingen 1982); der zweibändige Kommentar von E. Würthwein (ATD) 1984; N. Lohfink, "Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22-23", *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68; Leuven 1985) 24-48; H. Weippert, "Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel

und Ende in der neueren Forschung", *TRev* 50 (1985) 213-249; A.F. Campbell, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document [1 Samuel 1 - 2 Kings 10]* (CBQMS 17; Washington, DC 1986); N. Lohfink, "The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion", *Ancient Israelite Religion. FS F.M. Cross* (Philadelphia 1987) 459-475; I.W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172; Berlin–New York 1988); M.A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (OBO 92; Freiburg/Schw.–Göttingen 1989); verschiedene Beiträge auf dem IOSOT-Kongreß in Leuven (27.8.-1.9.1989).

Die mit 1 Kön 22,52 einsetzende Kommentierung teilt den Text von 2 Kön in 43 Abschnitte ein, wobei die Abschnitte 4.-13. (2 Kön 2,19–8,15) mit "The Elisha Cycle", 14.-30. (2 Kön 8,16–17,41) mit "History of the Divided Monarchy Resumed" und 31.-43. (2 Kön 18,1–25,30) mit "The Kingdom of Judah until the Exile" überschrieben sind. Jeder Abschnitt beginnt mit einer von den Verfassern erstellten *Übersetzung*. Die darauf folgenden versweise angeordneten *Notes* begründen die Übersetzung philologisch, erörtern die einzelnen textkritischen Entscheidungen, diskutieren Personen- und geographische Namen, Chronologien und Lokalisierungen, geben biblische Querverweise und versuchen z.B., die entsprechenden Partien im Jesaja- und Jeremia-Buch miteinzubeziehen, notieren gelegentlich erzähltechnische Beobachtungen und ziehen archäologische Ergebnisse und außerbiblische Texte ausführlich heran. In diesen *Notes* haben die Verfasser in sorgfältiger Diskussion mit alten und neuen Deutungsvorschlägen eine großartige lexikographische, historische und Realien-Fundgrube erstellt: In immer übersichtlicher Weise wird dem Leser z.B. ebenso zum Targum, zu anderen alten Übersetzungen und zu interessanten Deutungen älterer und jüngerer Kommentatoren (häufig z.B. David Qimḥi) wie zu neueren grammatischen, semantischen, assyriologischen und archäologischen Diskussionen ein Zugang erschlossen. Weniger eindrucksvoll liest sich das jeweils auf *Übersetzung* und *Notes* folgende *Comment*. Literarische Fragen werden eher stiefmütterlich behandelt, theologische Betrachtungen selten gestreift. Über die Vorstellung der Verfasser von einer deuteronomistischen Redaktionstätigkeit kann der Leser sich nur mühsam ein Bild machen; es bleibt bis zum Schluß bruchstückhaft. So taucht ganz unvermittelt und ohne Erläuterungen S. 182 ein "Dtr_2" auf (vgl. noch 262.307.313.324, wo der "späte" Dtr_2 einem ebenso unerklärten Dtr1 gegenübergestellt wird) und S. 183 ein "Dtr_1" (vgl. noch 193.195.329 f.). Die angekündigte Einleitung zu den beiden Königsbüchern wird hoffentlich die Gesamthypothese darlegen und begründen. Am ausführlichsten werden im *Comment* jeweils historische Fragen untersucht. Ein eigener *Exkurs* behandelt "The Biblical and Assyrian Accounts of Sennacherib's Campaign Compared" (246-251). Aufgrund auch der eigenen Forschungen von H. Tadmor (vgl. sein angekündigtes Werk "The Inscriptions of Tiglath-Pileser III") sind die Ausführungen über die neuassyrische Zeit im ganzen Kommentar originell und anregend. Zu den Texten über diese Zeit (wie sonst nur noch zur Zidqija-Zeit) stellen die Verfasser auch weiterführende literar- und formkritische Überlegungen

an, denen sie sonst eher zurückhaltend bis abweisend gegenüberzustehen scheinen.

Die historischen Darlegungen werden veranschaulicht durch eine chronologisierte Synopse der Erzählungen zu Beginn (12-17), zahlreiche eingefügte geographische Karten (41.123.180.202.245.252.309) und zwei Reihen von Abbildungen (zwischen 108/109 und 228/229). Der Kommentierung von 2 Kön sind in einem *Appendix I.* (333-340) eine Auswahl außerbiblischer Texte (mit Angabe der jeweils jüngsten Edition und englischer Übersetzungen) angefügt, auf die im Kommentar häufiger verwiesen wurde. *Appendix II.* (341) bietet eine chronologische Rekonstruktion der Regierungszeiten der Könige von Israel und Juda vom Tode Salomos bis zum Ende Zidqijas von H. Tadmor, *Appendix III.* (342f.) die Regierungszeiten der Könige von Assur, Babylon und Ägypten vom 9.-6. Jhdt.v.C. — Ein Stellenregister (AT, NT, Apokryphen, Qumran, F. Josephus, Rabbinische Literatur) (345-366), ein Verzeichnis der behandelten nichthebräischen Wörter und Ausdrücke (akkadisch, aramäisch, griechisch, hethitisch, persisch, sumerisch, ugaritisch) (367-369) und eine Übersicht über die Aufteilung der Kapitel und Verse von 2 Kön in die 43 Abschnitte des Kommentars (370f.) beschließen das Werk. Eine drucktechnische Nachlässigkeit, die bei der Lektüre stört, ist der Ausfall fast aller Punkte auf einigen Seiten (z.b. V.IX.XI.4.8.333.335.338.340).

Mit dem vorliegenden Teilkommentar haben die Verfasser bereits ein wertvolles und für lange Zeit unverzichtbares Standardwerk vorgelegt. Mit Spannung werden viele den Band zu 1 Kön und darin vor allem die Einleitung zu den beiden Königsbüchern erwarten, in der die Autoren ihre bei einer so gründlichen Durcharbeitung des Textes gewonnenen Urteile und Ergebnisse mitteilen.

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen — Helmut ENGEL SJ
Offenbacher Landstr. 224
D-6000 Frankfurt am Main 70

Joseph BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah.* A Commentary (Old Testament Library). London, SCM Press, 1989. 366 p. 14,5 × 21,8. £ 15.00.

This commentary is written by a master of historical scholarship, and an adroit writer. It makes truly available to readers of Ezra-Nehemiah the results of meticulous and far-reaching research. At every disputable point, Blenkinsopp competently takes into account an astounding array of relevant data: not only the labyrinthine hypotheses and disputes about dependent and independent sources within Ezra-Nehemiah, and the many related ancient texts (Pentateuchal law, Chronicles, Esther, Haggai, Zecharaiah, Malachi, Maccabees, 1 Esdras, Josephus, not to mention myriad less familiar fragments), but also the evaluated results of scholarly work which he has gleaned from over 400 "works consulted".

Blenkinsopp argues convincingly to the following positions as a basic context for his interpretation:

1) The author/editor of Chronicles is also the author/editor of Ezra-Nehemiah (*pace* S. Japhat and H. G. M. Williamson).

2) Ezra's mission preceded that of Nehemiah, and it was cut short because his proposed marriage reform was socially impractical. Ezra and Nehemiah have been edited together, but historically they were not in Jerusalem at the same time.

3) The basic chronology of events is as follows: as a result of the Cyrus edict in 538 Sheshbazzar, Zerubbabel and Jeshuah lead a return to Judah, and begin reconstruction of the temple; in 515 under Darius I the second temple is completed (70 years after the destruction of the Solomonic Temple); opposition to developments in Jerusalem occurred under Xerxes I (486-465) and at the beginning of the reign of Artaxerxes I (465-424), and the mention of Darius I in Ezra 4,24 does not indicate a real chronological sequence but rather it is an editorial signal that the story-line from 4,5 is resumed; in 458 under Artaxerxes I, "Long Hand", Ezra's mission and law-reform begins; in 445 under the same Emperor Nehemiah's mission begins, and it culminates in the dedication of Jerusalem's restored walls (70 years after the consecration of the restored temple).

4) Judah was a separate administrative unit with a governor at Mizpah from the beginning of the Persian period. As a result of protests about growing Jewish power through the restored temple, Judah may temporarily have lost its sovereignty and been annexed to Samaria under Tattenai, Satrap of Trans-Euphrates, and also during the period when Ezra's mission took place. Political power was restored to Jerusalem when Nehemiah was sent.

5) The real chronology of events is confused in the text because the author wanted to arrange some materials to suit thematic interests.

The commentary is essentially historical in approach, buttoning down every possible fact with great patience. For example each list of persons and places is tirelessly researched to establish identities as far as this is possible; or again all mentions of the various gates of Jerusalem and the parts of its wall are topographically situated with unremitting care. The biblical text is read as an occasionally flawed factual account, and the commentary written to identify the facts and correct the flaws. This fascination with facticity would be easier on the reader and more helpful if, in subsequent editions, some diagrams, maps and pictures are added to the text.

A substantial "Introduction" begins with the remark that "The composition which is the subject of this commentary is not one of the more popular biblical books". Blenkinsopp explains this unpopularity on theological and cultural grounds, i.e. the closed religious and intellectual climate of the period. (One might, less charitably, be tempted to blame it more simply on the lack of creative imagination or literary talent in the author.) However, he attempts to establish a depth and perspective in the work by pointing out how the Chronicler has gone beyond its great canonical source, i.e. the complex history from Genesis to Kings which was

structured to begin with creation and end with disaster. The Chronicler reduces to genealogies all the early texts with their important themes (captivity in exile, exodus, passover, settlement in the land, establishment of a sanctuary), but then reintroduces these themes at the end of his work, in the form of an account of restoration after the disaster. "The first requirement for the reader is, then, to place the book in the context of the biblical narrative as a whole, and therefore to read it as the furthest limit of the story, the gathering up of the past and reshaping it in such a way as to allow for a future" (p. 37).

This attempt resurfaces in the ensuing commentary. But it does not become a dominant interpretative perspective for Blenkinsopp. The difficulty may be that, as he points out, in the Masoretic canon Ezra-Nehemiah does not in fact follow Chronicles "as the furthest limit of the story", but rather precedes it as a book to be read on its own. The commentary tends to use the relation to Chronicles, not as a basis for theological interpretation, but only in order to explain why the biblical text has disturbed the historical sequence in favour of an editorial pattern.

A further obstacle in the way of interpretative perspectives beyond the historical is the fact that the literary genre of Ezra-Nehemia is not discussed by Blenkinsopp. He does point out the tension between a confessionally and a critically reconstructed history (p. 42), but he does not examine the possibilities for truth in a confessional text. Is this book to be read as a bare record of sober facts adjusted to fit an editorial pattern, or should it be read as a more poetic expression? How should it be classified within the literary range extending from a telephone book at one extreme to a dream sequence at the other? What kind of salvific truth does this author intend to affirm? The commentary ably and exhaustively corrects and defends the text, and relieves us of the need to puzzle endlessly about all the facts and realities referred to. It goes beyond this only in very limited ways. Is this a tacit judgement that the literary genre of Ezra-Nehemiah must be classified close to that of a telephone book? Or is it rather a question of academic self-effacement, leaving it to the reader personally to search for its value as a word of God for us?

Concordia University
7141 Sherbrooke Street West
Montréal, Québec
Canada H4B 1R6

S. E. McEvenue

J. H. HAYES–S. A. IRVINE, *Isaiah. The Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching.* Nashville, Abingdon Press, 1987. 416 p. 13 × 21,4.

Das vorliegende Buch, das nach seinem Titel dem Propheten Jesaja des 8. Jh.s v. Chr. gewidmet ist, stellt sich von Stil und Anlage her als Kommentar zu Jes 1–39 dar, wenngleich es ausdrücklich kein Kommentar sein will (14). Diese Besonderheit bzw. Spannung beruht letztlich auf der schon im Vorwort präsentierten These dieser Studie: Ihre Verfasser gehen davon aus, daß alle prophetischen Jesajareden aus Jes 1–39 außer Jes 34–35 auf den Propheten Jesaja selbst zurückgehen. Das Redematerial von Jes 1–27 sei sodann von einer Redaktion mit weiteren Prophetenerzählungen auf der Grundlage einer rein chronologischen Ordnung zusammengestellt worden. Die Kapitel Jes 28–33 hingegen, die von der chronologischen Einordnung her zwischen Kapitel 18 und 19 gehören würden, da sie die Ereignisse im Umfeld der letzten Jahre des Staates Israel (728-725 v. Chr.) behandeln, seien bewußt aus der chronologischen Ordnung herausgenommen und nachgestellt worden, um den Leser auf die Darstellung der assyrischen Krise im Kapitel Jes 36–37 vorzubereiten. Die anschließende Prophetenlegende (Jes 38–39) beträfen zwar die Ereignisse der Jahre 713-711 v. Chr. und ständen somit chronologisch auf der Ebene von Jes 20–22, ihre vorliegende Form sei aber später und bilde eine Überleitung zu Deuterojesaja. Der chronologische Leitfaden stellt sich für die Autoren so dar, daß Jes 1–6 in die Zeit der Könige Usija und Jotam, Jes 7–14 in die Zeit des Königs Ahas Jes 15–33 zusammen mit Jes 36–39 in die Zeit des Königs Hiskija gehören. Von diesem Ansatz her ergibt sich wie von selbst, daß das Eröffnungskapitel (17-49) des Buches den historischen Hintergrund der Zeit von 750-700 v. Chr. zusammengefaßt darlegt, wobei assyrische, ägyptische, israelitische und judäische Ereignisse und Verhältnisse Erwähnung finden. Das zweite Kapitel (50-58) beschäftigt sich mit den religiösen und theologischen Hintergründen, wie sie sich vor allem in der Zions- bzw. Davidstradition zeigen aber auch in verschiedenen Verbindungen zu anderen alttestamentlichen Traditionen zu finden sind. Ein drittes Kapitel (59-67) geht der Eigenart der prophetischen Rede bei Jesaja nach, um vor allem die auf *Yehoshua Gitay* zurückgehende 'rethorische Analyse prophetischer Rede' vorzustellen, die eine der Stützpfeiler für die Behandlung der Texte im nachfolgenden längsten, vierten Kapitel (67-386) ist. Hier wird das gesamte Material in insgesamt 36 Textabschnitte, die durch Literaturangaben und kurzen Darlegung zur vorgenommenen Untergliederung der jeweiligen Abschnitte eröffent werden, zerlegt, um so eine an inhaltlichen Abschnitten orientierte Auslegung vorzulegen. Den Abschluß des Buches bildet vor einigen Indizees ein knapper Appendix zur Forschungsgeschichte von Jes 1–39 (387-400), der aber vor allem an den Problemen und Fragestellungen, wie sie sich von der hier vorgelegten Behandlung der Texte her ergeben, orientiert ist.

Die konsequent durchgehaltene These des Buches beeindruckt auf den ersten Blick, weil nicht, wie allzu oft in der Jesajaexegese, schwierigen Texten dadurch begegnet sind, daß sie vorschnell zu redaktioneller Arbeit deklariert und dann ausgeschieden werden, sondern von einer historisch

konkret verordneten Person her Lösungen erarbeitet werden. Aber bei genauerer Betrachtung der verschiedenen Jesajatexte und der dazu hier vorgelegten Erklärungen lassen sich viele Fragen nicht unterdrücken, von denen einige kleinere und daran anschließend einige grundsätzlichere hier aufgelistet werden sollen:

— Wenn Jes 10,27d–12,6 insgesamt als eine einzige Rede des Propheten Jesaja gewertet wird: ("This section constitutes a single speech delivered on the very eve of Jerusalem's siege by Rezin and Pekah. In it, Isaiah predicts the failure of the forthcoming attack and looks forward to the magnificient [*sic*] prosperity lying beyond it for the Davidic house. Yahweh will defend Zion against the arrogant onslaught of the enemy kings; afterward, Davidic sovereignty will eventually extend over a united Israel and Judah and over the surrounding nations" [206]), dann läßt sich der Eindruck nicht völlig beseitigen, daß die Feinstruktur der Texte mit all ihren Spannungen und Problemen ausgeblendet wird.

— Wird die theologische Eigenart von Jes 24–27, der sogenannten Jesajaapokalypse, wahrgenommen, wenn der Text im ganzen als prophetische Äußerung des 8. Jh.s angesehen wird? ("Isaiah 24–27 was probably composed by the prophet for use on some festive occasion that celebrated Judah's assertion of freedom from Assyrian domination and the destruction of the Assyrian citadel in Jerusalem. [As Jerusalem had earlier celebrated its independence from Israel.] Such a festive occasion may have been either some specially called celebration or, more likely, one of the autumn new year festivals following the outbreak of revolt in 705. Therefore, either 705 or 704 appears a likely date" [297].) Oder müßte dann nicht zumindest der Stellenwert dieses Textes im Blick auf die spätere Apokalyptik präziser behandelt werden?

— Bei Abhängigkeitsfragen von Paralleltexten scheint das Postulat eines unbekannten "Urtextes" — so z.B. bei Jes 2 oder Jes 7,1 — aus der Not der Datierungsproblematik, die das chronologische Gerüst aufwirft, geboren zu sein.

— Nur unter Absehen der Hiphilbedeutung von *'mn* kann das berühmte Wort von Jes 7,9b umgedeutet werden ("This is the import of Isaiah's words in 7:9*b*. He is warning the Davidides to be firm, refraining from hasty decisions or policy changes (see 28:16), and, specifically, to maintain the Judean position of political neutrality, which the Davidic house had long maintained *vis-à-vis* the Syrian-led coalition" [129].) und in Übereinstimmung mit der nicht ganz unproblematischen Deutung von Jes 7,2 ("... the text has in mind the wavering resolve of the Davidic leadership to persist in its former course of neutrality" [121].) gebracht werden.

Die hier vorgelegte Deutung von Jes 1–39 führt unweigerlich zu einer der wichtigsten Fragen der Prophetenexegese, nämlich der der Verschriftung des Prophetenwortes oder kurz gesagt des Problems des Übergangs vom Prophetenwort zum Prophetenbuch. Dieses Problem, das die Jesajaforschung vielfältig gerade auch im Blick auf das Wachstum von Großjesaja beschäftigt, hätte gerade dann mehr Aufmerksamkeit verdient, wenn man wie H. und I. Jesaja vornehmlich als Redner betrachtet (vgl. 60ff.);

denn es gilt das Auftreten des Propheten und die Entstehung des Prophetenbuches auseinanderzuhalten und getrennt zu erklären. Mit der Frage nach dem Auftreten des Propheten aufs Engste verbunden ist auch die Frage nach den Besonderheiten des Prophetischen überhaupt, wie sie durch das Phänomen des Abschlusses des Prophetischen vor allem in den Blick kommen. Wenn das Prophetische wie bei H. und I. in unmittelbarer Korrelation zu politischen und religiösen Entwicklung gesehen wird, dann muß von hierher Anfang und Ende des Prophetischen auch berücksichtigt werden (vgl. dazu z.B. die Arbeiten von T.W. Overholt, "The End of Prophecy", *JSOT* 42 [1988] 103-115 und D.E.L. Petersen, "Rethinking the End of Prophecy", *Wünscht Jerusalem Frieden* [Hrsg. M. Augustin–K.-D. Schunck] [Frankfurt u.a. 1988] 65-71). Demgegenüber stellt sich der angenommene Beginn des prophetischen Auftretens Jesajas in der Erklärung von H. und I. als recht problematisch dar, da sie einen tiefen Bruch in der Verkündigung Jesajas annehmen müssen:

> In the first five chapters of the book, Isaiah focuses fundamentally on internal social and religious issues. Significant statements on ethical, moral, and social concerns are found in these opening addresses and are practically nonexistent in the remainder of the book. Likewise, his harsh condemnations and judgments of Judah and Jerusalem for their social and religious shortcomings are virtually limited to chapters 1–5. Simultaneously, it is particularly in these chapters that the prophet exhorts his audience to accept certain dire conditions as the work and judgment of Yahweh and admonishes the population about particular actions, ethical stances, and faith postures.
>
> In chapters 7–33, on the other hand, Isaiah focuses almost exclusively on political and international affairs and events. He addresses the question of Israel's, Judah's, and other nations' relationship with Assyria, the issue of Assyria's role in human affairs *vis à vis* Yahweh, and the conditions that will prevail in the future in Israel, Judah, and the world at large.
>
> The difference between the orientations of these two blocks of material may be partially accounted for by political and military considerations. In the early years of Isaiah's career, the international scene was relatively quiet in comparison to later times. (52)

Es ist wohl die Konsequenz dieser Sicht, daß das vieldiskutierte Problem des "Verstockungsauftrages" von Jes 6,9f. so gut wie nicht behandelt wird, weil Jes 6 insgesamt auch nicht mehr als "Berufungsbericht" verstanden wird, sondern als "Übergangstext" für die neue Verkündigungsphase. Gerade hier drängt sich das Bild einer "prophetischen Amtszeit" auf, wobei der zu einer bestimmten Zeit "arbeitende" Prophet nach Möglichkeiten der Verkündigung zu suchen scheint. Der schon als klassisch zu bezeichnenden Frage der Einheit der Botschaft des Propheten Jesaja, der das Nebeneinander von Gerichtsprophetie und Heilsverkündigung in der Forschung oft zum Kriterium der Trennung von echt jesajanischem und späteren Hinzufügungen gemacht worden ist (vgl. O. Kaiser, *TRE* 16 [1987] 641 ff.), müßte gerade im

Blick auf eine einzige Prophetengestalt des 8. Jh.s v. Chr. mehr Gewicht beigemessen werden. Der Hinweis, den die Autoren im Vorwort geben, "Isaiah must not be understood as either a preacher of only judgment or as a proclaimer of only salvation. Both elements were held together in the prophetic proclamation and worked together as components of a theological message that transcended both" (14), vermag das Problem nicht zu lösen, vor allem auch weil mögliche Parallelen zur vorexilischen Gerichtprophetie und zur nachexilischen Heilsprophetie nicht berücksichtigt werden.

Von hierher gelangt man zu einem Basisproblem der vorliegenden Arbeit: Die Kapitel Jes 34–35 werden im vorliegenden Buch gar nicht behandelt, dazu reicht den Autoren der Hinweis "Isaiah 34–35 has many affinities with the remainder of the book (Isaiah 40–66) and probably derives from a period later than the eighth century" (13). Es fragt sich aber worin denn diese "affinities" bestehen, sind sie stilistischer, syntaktischer, theologischer oder anderer Art? Wie auch immer man sie präzisieren mag, man wird in jedem Fall auch in vielen anderen Texten aus Jes 1–39 derartige "affinities" finden können, so daß die Frage bleibt, worin die Beschränkung auf Jes 34–35 gründet und warum nicht auch in anderen Texten mit dem gleichen Argument stärker differenziert wird?

Man wird der Arbeit redlicherweise nicht vorwerfen können, sie habe lediglich frühere exegetische Urteile — vor allem des 19. Jh. — neu zu beleben versucht, vielmehr hat sie ihren Stellenwert gerade in der aktuellen Jesajadiskussion, die zwischen Endtextexegese und stärkster redaktionskritischer Differenzierung (vgl. zur aktuellen Diskussion J. Verweylen [Hrsg.], *The Book of Isaiah* [BETL 131; Leuven 1989]) derart pendelt, daß eine *opinio communis* in bezug auf "echt jesajanisches Material" nicht mehr zu erahnen ist.

Die vielen Anfragen an die vorliegende Arbeit deuten aber an, daß ihr keine Randexistenz zu kommen kann, sondern daß sie ihren eigenen und auch eigenwilligen Standort in der Jesajaforschung hat, und es wird bei so mancher Einzelanalyse hilfreich und sinnvoll sein können, die jeweiligen Argumente von H. und I. für ihre "Frühdatierung" und "historische Verortung" neu zu bedenken und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Limpericherstr. 166 Christoph DOHMEN
D–5300 Bonn 3

Daniel BOURGUET, *Des métaphores de Jérémie* (Etudes Bibliques, Nouvelle Série 9). Paris, Gabalda, 1987. 576 p. 24 × 16.

Nell'attuale panorama esegetico, sempre più frequenti sono gli studi consacrati agli aspetti letterari della Bibbia; a questa corrente si può ascrivere la voluminosa opera di D. Bourguet sulle metafore nel libro di Geremia.

Rifacendosi a P. Ricoeur (*La métaphore vive* [Paris 1975]), per metafora l'autore intende «il fatto di descrivere intenzionalmente, in modo media-

to o immediato, una cosa nei termini di un'altra che le assomiglia e che appartiene ad un'altra isotopia». L'«Introduzione», oltre a presentare la metodologia di analisi, si propone di giustificare tale definizione, senza però che venga fornita una sufficiente base riflessiva mediante il confronto con altri studi teorici, e senza che vengano discussi i rapporti esistenti tra la metafora e figure retoriche affini, quali il paragone, la parabola, l'allegoria, ecc. In particolare ci pare strana la mancanza di riferimento agli studi di L. Alonso Schökel (per tutti i fenomeni letterari) e di O. Keel (per i riscontri iconografici).

Quattro i capitoli principali dell'opera, corrispondenti a quattro verbi ebraici (*'lh*, *šḥt*, *bw'*, *šbr*) che costituiscono i più importanti «*foyers*» metaforici (cioè gli elementi comuni alle due isotopie) nel libro di Geremia. Per ogni «*foyer*», molte sono le metafore dal contenuto diverso: così, ad esempio, sotto *'lh* (= salire), sono raggruppate le metafore del leone (4,7), delle nubi e dell'uragano (4,13), del vento (4,11-13), della vigna (5,10), del Nilo (46,7-8), ecc. E per ogni metafora, il medesimo approccio esegetico, con identiche operazioni: individuazione della metafora, delimitazione della metafora, determinazione («*établissement*») del testo, studio del metaforizzante, studio del metaforizzato. Un capitolo a parte è riservato alla immagine della figlia (pp. 477-510).

È impossibile riassumere i risultati conseguiti da tale studio, che giustappone le molteplici analisi particolari, piuttosto che farle convergere verso un medesimo obiettivo interpretativo. Secondo l'autore, una sintesi risulta prematura (da qui il titolo di «*Bilan provisoire*» dato alle sue «Conclusioni») perché è stata studiata solo una settima parte delle metafore di Geremia (p. 511); ma, a nostro avviso, si deve rilevare anche la distonia tra il metodo usato e l'obiettivo perseguito. Non è in questione il rigore scientifico dello studio, ma solo la sua inadeguatezza per un trattamento letterario del testo biblico.

Innanzitutto, una precisione eccessiva risulta inutile e dispersiva. Certe liste — come quella dell'uso di *k* o di *mn* in Ger (pp. 25s, 30), oppure quella dei soggetti metaforizzanti e dei «*foyers*» (pp. 71-75, 77-98) — si rivelano superflue; le tavole generali (tra p. 74 e 75, tra p. 96 e 97) sono prive di utilizzazione pratica. Alla «giustificazione del testo» poi si dedicano sistematicamente molte pagine, ma per lo più questa operazione risulta pleonastica per la comprensione della metafora. Quanto alla critica del testo, avremmo desiderato una attenzione più grande alla traduzione/tradizione della LXX, tenendo conto degli studi recenti di P.-M. Bogaert, J. G. Janzen, S. Soderlund, L. Stulman, E. Tov.

Discutibile ci pare inoltre l'organizzazione del materiale secondo i «*foyers*». Un raggruppamento secondo i metaforizzanti è ritenuto dall'autore superficiale e meno rigoroso scientificamente; ma francamente sembra essere più operativo e più adeguato ad uno studio letterario. Ci pare infatti che, nella metafora di Ger 4,7, ad esempio, la cosa più importante sia che il nemico venga paragonato ad un leone, e non che esso «salga»; in altri contesti si dice che «viene» (Ger 2,30) senza che ciò introduca una variante decisiva per il senso. Del «leone» si parla in tre posti diversi (a proposito di Ger 4,7; di 49,19-20 e 50,44-45; di 2,30), e così a proposito del «vento»

(per 4,11-13; 51,1-2; 49,36): ciò ingenera necessariamente delle ripetizioni e non un progresso nella comprensione. Di più, la preoccupazione di avere un «*foyer*» ben preciso fà sì che si trascurino metafore molto originali, come quella della cammella in 2,23ss, per la ragione che, avendo essa un «*foyer diffus*», non può entrare nella classificazione prestabilita. La metafora delle cisterne (2,13) è inserita sotto il verbo *šbr*, che dovrebbe essere un verbo di «distruzione» (p. 99); ma, come è chiaro anche all'autore, ciò non costituisce il punto centrale di questo passo di Geremia.

Nell'ambito della operazione chiamata «individuazione delle metafore», inesatta ci sembra la comprensione delle cosiddette «metafore morte», quelle cioè che hanno perso il loro senso metaforico. Il paragonare Israele ad una vigna non è affatto una metafora morta, rivificata da Geremia (p. 134); ci pare che l'uso già attestato o addirittura generalizzato di una metafora non vada confuso con la sua lessicalizzazione, mediante la quale sparisce la valenza di immagine (cfr. pp. 18ss). In Geremia, come nella maggior parte dei profeti, molte delle metafore appartengono al comune bagaglio letterario degli scrittori di Israele; forse non tutte le attestazioni sono geniali, ma restano pur sempre delle metafore facenti parte di un linguaggio, di uno stile, di un mondo simbolico da studiare e interpretare nel suo insieme.

Anche la tappa metodologica chiamata «delimitazione della metafora» introduce un tipo di precisione che nuoce in realtà alla comprensione letteraria. Non è studiando una metafora isolatamente dal suo contesto che si giunge ad una più esatta comprensione e della metafora e del testo biblico. La metafora delle cisterne in Ger 2,13, ad esempio, va inquadrata, a nostro avviso, nell'ambito più vasto del simbolismo dell'acqua che pervade tutto il capitolo 2 di Geremia, con le sue connotazioni di fertilità e di fecondità, significative soprattutto nel quadro della critica alla religione di Baal. Un testo poetico inoltre è costruito spesso dalla giustapposizione di diverse metafore, dal loro rapportarsi e articolarsi, così da provocare una lettura a più livelli; il far opera di «delimitazione» deve essere solo un momento intermedio, funzionale alla lettura di tutto il sistema metaforico di un determinato testo.

Se, mediante lo studio della storia della redazione (a cui l'autore rinuncia), si fossero determinati degli insiemi omogenei — distinguendo così i testi attribuiti a Geremia da quelli chiaramente posteriori — lo studio avrebbe potuto fornire un contributo alla configurazione dello stile letterario e forse anche del mondo immaginifico del profeta.

Il merito principale di questa opera resta quello di avere introdotto una tematica di grande interesse, e di avere apportato un contributo significativo per l'analisi e l'esegesi accurata di molti passi di Geremia. Come rilievo minore segnaliamo che alla fine dell'indice bibliografico si è prodotto uno spiacevole errore di composizione tipografica, per cui gli autori, a partire da N. Tromp, sono finiti tra le «Traduzioni».

Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

Pietro BOVATI

Gale A. YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea.* A Redaction Critical Investigation (SBL Dissertation Series 102). Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1987. XII-428 p. 21,4 × 14,8. $18.95/13.95.

Este libro es una tesis defendida en la universidad de Saint Michael's College de Toronto en 1985. El título deja en claro su contenido general e intención. Los dos primeros capítulos enmarcan el estudio en la historia de la investigación. El primero revista los principales momentos de la exégesis crítica de Oseas, comenzando con una breve referencia al siglo diecinueve. La autora caracteriza luego el período 1900-1935 como dominado por la *Literarkritik*; nota a partir de 1935 el fuerte influjo de la escuela escandinava en la línea de la crítica de las tradiciones; subraya la prevalencia de la crítica de las formas entre 1950 y 1965, situando el comentario de H. W. Wolff como un exponente principal de esta tendencia; menciona los estudios de H. Frey (1957) y I. Willi-Plein (1971) y su enfoque centrado sobre la crítica de la redacción y concluye presentando el comentario de Andersen–Freedman como representante de los estudios de crítica retórica sobre Oseas.

El segundo capítulo reflexiona más sistemáticamente los presupuestos de los estudios sobre la composición del libro de Oseas. Yee identifica tres: i) El «original» (texto, o *Sitz-im-Leben* de cada forma o unidad textual) vale más que los elementos redaccionales añadidos; ii) el estadio preliterario (oral) de los textos es el verdadero objetivo del estudio, si se quiere comprender el mensaje del profeta; iii) el estadio escrito de los textos refleja más o menos fielmente el estadio oral.

Yee procura entonces mostrar cómo los mismos tres principios se articulan de modo diferente en cada uno de los enfoques presentados en la visión histórica, para conducir a diferentes resultados.

El estudio de Yee se sitúa — como otros — en la línea de la crítica de la redacción pero se contradistingue de ellos — la autora está convencida de esto — por partir de presupuestos antagónicos. No es el estadio original lo que más vale, sino el estadio terminal, i.e., el texto actual. Más aún, cuando se trata de la Biblia, no hay otra realidad literaria, en el sentido más amplio de la palabra, sino el actual texto escrito. No tiene pues sentido hipotizar una evolución en el estadio oral, porque no hay ningún testimonio sobre tal posible proceso. Como consecuencia de esto, la presuposición iii) es insostenible. El único camino por tanto es partir del texto presente, y remontarse a partir de allí hacia los anteriores estadios (escritos). Solamente desde este punto de vista sería legítimo hablar de niveles de texto y autores.

Yee exagera la contraposición entre considerar la crítica de la redacción como el primer paso analítico, (su propio modo de trabajar) o considerarlo el estadio final de la tarea exegética (la «tradicional» crítica de la redacción, p. 47). De hecho también ella comienza por reunir observaciones de tipo *literarkritisch* para poder adentrarse en una consideración *redaktionskritisch.* Su esquema de p. 55 supone necesariamente los análisis de

pp. 56-125. Si no ha incluido también análisis más explícitos de tipo «crítica de las formas» y de los géneros, esto no es signo de una metodología nueva o modificada, sino más bien una carencia que debilita los resultados.

Yee se rehusa a considerar los redactores como meros compiladores de materiales creados por el «autor original» (el profeta), o como estructuradores de la obra, y responsables directos solamente de pocas líneas, insertas aquí y allí a modo de glosa. Los «redactores» son verdaderos autores de partes consistentes de la obra.

Los criterios para determinar la extensión de la redacción final (y, supongo, también de las sucesivas redacciones) son los habituales. El primero son las aporías o dificultades del texto (cambios de número y persona, repeticiones, ampliaciones, inconsistencias de pensamiento, presencia de perspectivas teológicas tardías). El segundo es el análisis de la estructura de secciones y del conjunto del libro. Ambos criterios permiten ver la coherencia o repetitividad de ciertos esquemas, literarios o de pensamiento, y concluir así la existencia de niveles de texto.

Anticipando las conclusiones, Yee afirma que la alternancia en Oseas de «tradición» (de material original del profeta) y comentario redaccional explica más satisfactoriamente las tensiones del texto que otras explicaciones. El estudio de Yee se interesa primariamente por la última redacción del libro y sus tendencias teológicas y políticas (cap. III sobre la redacción final de Os 1–3; cap. VI sobre la redacción final de Os 4–14) y menos por las redacciones precedentes y el material original de Oseas (cap. IV sobre Os 1–3; cap. VII sobre Os 4–14). Los capítulos V y VIII son resumen parcial y conclusiones finales.

La clara y lógica organización del estudio, y los frecuentes esquemas y resúmenes, ayudan a la lectura de un tipo de estudio, que dada la naturaleza del mismo es habitualmente trabajosa.

Es fundamental el cap. III, ya que a partir de las tendencias descubiertas en Os 1–3 se definen los niveles de texto en el resto de la profecía de Oseas. (Así, al estudio de la redacción final de cada uno de los tres primeros capítulos de Oseas corresponden en promedio 15 páginas, mientras a cada uno de los otros once capítulos solamente nueve páginas y un cuarto).

En Os 1–3 Yee identifica cuatro niveles de texto: el del profeta mismo (H), al cual, en una distribución digna de Hölscher, se asignan como propriedad 3 1/4 versículos. El resto se reparte entre (C), el coleccionista («Collector») de dichos de Oseas; (R1), el primer redactor, que ha cooperado con 4 versos y (R2) el redactor segundo y final, al cual toca la parte del león. Y así, al llegar a la p. 55 de la tesis este recensente comienza a sentir el aguijón del escepticismo.

La primera duda se presenta a propósito del «Collector». ¿Por qué (C) es identificado solamente en Os 1–3? El nombre de «Collector» es justificado solamente si se refiere a su actividad como conservador de textos del profeta, no en cuanto autor (vgr. de Os 1 [p. 307]), que merecería el título de (R1) (y luego se debería hablar de [R2] y [R3]). Pero puesto que hay otros textos de Oseas conservados (cfr. la sinopsis de pp. 315-317), hay

que suponer la tarea de un «conservador» también para estos textos, justamente (C).

Más importante aún que esta cierta incoherencia interna es la insuficientemente justificada atribución de la mayor parte de Os 1–3 a (C), (R1) y (R2). Si el oráculo «original» Os 2,4aAb.5.7b.12, era una metáfora que exhortaba los «hijos» (el pueblo de Israel, o una parte de él, o los hijos fieles a YHWH) a confrontarse jurídicamente (*ryb*) con su «madre» (la tierra, o el conjunto del pueblo, representado según la propia interpretación de Yee, por la implícita figura de Raquel, esposa de Jacob, cfr. Os 12 y pp. 123-125), entonces el oráculo, en sí mismo suficientemente inteligible, no requería explicación alguna (vgr. Os 1, para, según Yee, insertar el oráculo en la vida y el ministerio de Oseas, p. 124). La metáfora no es de tal manera oscura que requiriese explicación, o audaz, que llamara a una justificación (se piense en textos similares de Ezequiel o Jeremías).

¿Qué buen discípulo de Oseas (p. 307) habría tenido el coraje y mal sentido de inventar la truculenta historia de Os 1* para justificar un oráculo del maestro? En todo caso es más lógico pensar que Os 1, comprendido literalmente (como parte de una «biografía» de Oseas) o símbolicamente, fuere más confuso y abierto a interpretaciones desedificantes sobre el profeta mismo, que Os 2,4-12*, de modo tal que algún discípulo optase por componer el bello texto de Os 2,4-15 como justificación. Pero no se puede excluir otra posibilidad, quizás la más simple y verosímil: casi todo Os 1–2, deriva de un modo más o menos directo del profeta, y narra un hecho de su vida (una vez más, ¿cómo se endosaría él mismo, gratuitamente, tal historia?). Este hecho, en el momento de la fijación por escrito (obra de Oseas mismo o de su «evangelista») ha sido ya comprendido en su sentido más profundo, y por tanto interpretado. Por esta interpretación el texto sobrepone a veces, y juxtapone otras, elementos de la historia personal de Oseas, y de las relaciones entre Dios y su pueblo.

De modo semejante se puede argumentar sobre Os 3 (esta vez atribuído por Yee a R2).

Un argumento que Yee considera decisivo para atribuir Os 1 a (C), es el carácter «secundario» que tienen habitualmente las «vocaciones proféticas», compuestas para resolver el problema de autoridad de los «tradentes» del texto profético, y no para justificar al profeta mismo delante de sus oponentes (p. 114, citando a Long). Pero este argumento se puede sostener difícilmente cuando se estudian en particular las vocaciones de Ezequiel, Jeremías, Isaías, y Oseas mismo. En el otro extremo, evaluar como argumento fuerte para atribuir Os 3 a (R2), que el texto se debe mantener todo, o quitar todo de la autoría de Oseas, es también injustificado.

Entre los argumentos de detalle que cuentan para Yee a fin de atribuir textos a diferentes niveles, están las famosas tensiones entre singular y plural, segunda y tercera, o primera y tercera personas. Parece que alguna vez será necesario clarificar definitivamente (?) el problema de tales tensiones en los escritos proféticos. No siendo ello posible aquí, el recensente solamente puede presentar su convicción de que tales pasajes frecuentísimamente no son significativos, y no implican por tanto tensión. Que el profeta hable en

primera persona como profeta o impersonando a YHWH, y luego pase a hablar de él en tercera persona, y a las veces de sí mismo de igual modo, es un fenómeno habitual en Oseas, como en Deuteroisaías, del cual no se pueden concluir diferentes niveles textuales.

El argumento de incoherencia de pensamiento entre diferentes secciones del texto, o entre una línea de pensamiento y el período presunto en el cual aparece, es en principio válido, pero difícilmente aplicable. Un profeta que amenaza condenación, puede eventualmente llamar a conversión. Un profeta que predica en el norte, cuando la caída de Samaria es casi un hecho, y también después de ella, puede haber tenido y manifestado su preocupación y sus esperanzas por el destino de Judá, y haber querido contraponerlo al de Efraim. ¿Es acaso inverosímil que la suerte de Judá y Jerusalén haya sido una preocupación permanente para todo buen Yavista tambien «israelita»? Es legítimo pensar que una metáfora (de la vida matrimonial en general) se pueda utilizar una vez acentuando la relación padres-hijos, y otra marido-mujer. No está demostrado que de «templo de YHWH» se hable solamente después de los esfuerzos de unificación del culto en Jerusalén ni que la idea de «alianza» sea impensable antes del Deuteronomio.

La distinción de niveles textuales, debería pues argumentar de un modo más analítico y convincente.

El libro de Oseas continúa a aparecer al recensente como un texto fundamentalmente unitario, donde los elementos que no pertenecen al texto de base (redactado por el profeta mismo, o por algún discípulo, es exegéticamente irrelevante) deben ser considerados como glosas más bien puntuales, con interés en la clarificación o interpretación de un determinado texto. Una redacción particularmente interesada en Judá no es inverosímil, pero también debería ser demostrada de manera más convincente.

Aunque no pueda resolver definitivamente el problema de la composición del libro de Oseas, la tesis de Yee nos ayuda a repensarlo, poniendo a nuestra disposición numerosas observaciones útiles sobre la composición del mismo. También es posible que el libro sea un argumento más para convencernos de la imposibilidad de llegar en esta materia a resultados plenamente satisfactorios, y desanimar esfuerzos similares.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

H. SIMIAN-YOFRE

Heinz-Dieter NEEF, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea* (BZAW 169). Berlin–New York, W. De Gruyter, 1987. XIV-299 S. 23,3 × 15,7. DM 98,—.

El presente estudio es una tesis dirigida por H. Gese, presentada en el semestre de invierno 1984-85 en la universidad de Tübingen, retrabajada y puesta al día en la bibliografía antes de su publicación.

El autor ha elegido un tema importante para la comprensión de Oseas, que no ha sido tratado antes de una manera complexiva como la que él ofrece. Su interés reside en investigar las tradiciones que Oseas utiliza en su predicación, de modo de poder captar más precisamente el «perfil» teológico de este profeta.

La breve introducción está dedicada a la delimitación de los textos que deben ser estudiados (no se ve claramente qué sentido tiene la sumaria comparación [pp. 4-6] con Amós, Isaías y Miqueas), y a establecer algunas precisiones sobre el método de trabajo — crítica de las tradiciones. Se trata de determinar cuáles tradiciones utiliza Oseas, si las modifica, abrevia o amplía, y como se sitúan en el contexto más amplio de la predicación de Oseas. En este estudio se tiene cuenta particularmente de las realidades subyacentes al texto, de la exégesis de términos, y de la comprensión del conjunto.

Las tradiciones estudiadas, con diversa amplitud según la importancia de su presencia en el texto de Oseas, son: la tradición de Jacob, de Moisés, de la elección de Israel en el desierto, de la Alianza, del Decálogo, y de los «santuarios» (Mizpá, Tabor y Shittim).

El estudio de cada tradición incluye siempre una útil orientación bibliográfica crítica, observaciones de crítica textual, en algunos casos indicaciones sobre la estructura del texto, y luego la exégesis de las unidades textuales donde la tradición está presente. Un resumen parcial al final de cada análisis, y un resumen al cabo del estudio de cada tradición ayudan al lector a recuperar la unidad de la lectura. La tercera parte (pp. 231-258) del trabajo presenta sintéticamente cada una de las tradiciones y hace una evaluación sobre la función de las tradiciones en la predicación de Oseas.

El estudio se completa con índices de citas bíblicas, conceptos, nombres (históricos y modernos) de lugares, y palabras hebreas.

Es un estudio que manifiesta la asiduidad del buen discípulo y la guía cercana del buen maestro, pero que no nos deja completamente satisfechos.

Produce malestar en el lector primeramente la obviedad de algunas afirmaciones. Se nos repite en varios lugares la lista de las tradiciones empleadas por Oseas, se reitera que Oseas ha sido fiel a ellas, pero que esto no significa una inflexible sumisión a las mismas, que en todo caso Oseas ha conocido varias tradiciones en el estadio final en el cual se encuentran en las fuentes (Pentateuco, Josué, Jueces), pero que es imposible decidir si las ha conocido ya en un estadio oral o solamente escrito.

Algunas de estas afirmaciones son generalmente, o frecuentemente aceptadas; otras son discutibles (sujeción a las tradiciones o corrección de las mismas). Pero justamente en los puntos discutibles, donde el lector espera una profundización y nuevos argumentos que permitan hacer más fuerte y verosímil una posición o la contraria, nos encontramos con afirmaciones

generales, apenas fundamentadas. Un claro e importante, y por tanto significativo ejemplo se encuentra en las pp. 250-251, donde el autor contrapone su posición a las de J. Vollmer y W. Zimmerli.

Para precisar nuestra afirmación nos detendremos un momento sobre el análisis de la tradición de Jacob (pp. 16-49). Obviamente, el punto importante para la interpretación de esta tradición en Oseas — como el autor lo hace notar justamente en su orientación bibliográfica crítica, que en este caso cubre más de 120 años y 10 páginas — es determinar si Jacob es interpretado por Oseas *in bonam* o *malam partem.*

Para Neef no queda duda de que Oseas no considera a Jacob el engañador, que ya en el seno materno ha querido anteponerse ilegítimamente a su hermano, sino como quien ya antes de nacer tiene un puesto en el plan de JHWH, para que este pueda cumplir su promesa a Rebeca (p. 48).

Los argumentos sobre los cuales se apoya Neef para la interpretación positiva de Jacob en Os 12,4a, que refleja Gen 25,26a, son tres: a) Jacob es designado en Gen 25,27b come *'iš tām.* Independientemente de que *tām* no significa necesariamente perfección moral (cfr. Zorell, *Lexicon*, s. v., algunas traducciones como Dhorme, *Bible de la Pléiade*, y el dato contextual de la contraposición entre las cualidades de Esaú y Jacob en el v. 27) es significativo que Oseas justamente no retome el adjetivo; b) la inclusión de Jacob en el plan de Dios. Pero esto no implica una perfección moral o religiosa. Es propio del AT (y del NT) subrayar frecuentemente la inclusión de personajes injustos, o de pueblos rebeldes (comenzando con Israel mismo) en el plan divino; c) Neef niega una eventual relación de Os 12,4a también con Gen 27,36, donde el nombre «Jacob» está en directa relación con el verbo *'qb*, «reemplazar» o «engañar». Pero esta negación es difícilmente sostenible dentro de la propia lógica de Neef, que afirma — correctamente — que Oseas conocía todo el ciclo de narraciones de Jacob y Labán en su forma más o menos definitiva (p. 46), y que esta tradición era en el tiempo de Oseas generalmente conocida (p. 47). Os 12,13a utiliza por lo demás Gen 27,43 (p. 44).

Tampoco de los otros tres episodios de la vida de Jacob a que alude Oseas se puede concluir que el profeta considerase al patriarca como un modelo.

Neef tiene razón cuando atribuye a Os 12,4b.5a una imagen de Jacob semejante a la de Gen 32,23-33. Pero su lectura de este texto, así como la de otros autores que él cita, es, por diferentes motivos, insuficiente. No es evidente que en Gen 32 Jacob sea el vencedor y Dios (el misterioso «hombre» o «Alguien») el vencido. Prueba de ello es que basta al misterioso personaje un «toque» para desgarrar el muslo de Jacob y dejarlo fuera de combate. Si el personaje dice aun «déjame partir porque amanece» (v. 27), esto no indica de modo alguno debilidad. Es un gesto magnánimo del vencedor (como si dijese «no me obligues a otras medidas más drásticas»). La magnanimidad se manifiesta también en el tono de autoridad con el cual inquiere el nombre de Jacob (y éste no osa rehusar), lo modifica, y en cambio rehusa dar el propio. Si el vencedor da la bendición no es porque se la hayan arrancado (como a Isaac con engaños) sino porque el personaje misterioso quiere manifestar su buena voluntad. En este contexto «has vencido»

(v. 29) no se refiere inmediatamente a la lucha del Jabbok, sino al proceso de toda la vida que finalmente llega al tiempo del encuentro con Dios y el hermano, por medio de sucesivos fracasos (la huída, los engaños de Labán, la prolongada esterilidad de Raquel, la humillación final ante Esaú). Que Dios es el verdadero vencedor, y no Jacob, se manifiesta también en el nombre *yiśrā-'ēl.* Os 12,4b.5a ha comprendido justamente el texto de Gen 32 y ha mantenido en el v. 5a la ambigüedad de la lucha de Gen 32,25-26: «El (Jacob) luchó con un ángel, y él (el ángel) lo venció; él, (Jacob) lloró y pidió gracia». Neef no se ha adentrado en la complejidad y riqueza de los dos textos.

En la exposición de Os 12,5b se establece la relación no con Gen 28,10-22 — lo cual parecería obvio — sino con Gen 35, donde — en los niveles atribuídos a J-E, los únicos que pueden entrar en consideración como «fuentes» de Oseas — *no* se dice que Jacob haya hablado con Dios o un ángel. El porqué de esta decisión queda en penumbras (cfr. p. 42, nota 96, líneas 1-2).

Finalmente Neef refiere Os 12,13b — obviamente — a Gen 29,1-30, y particularmente a 29,18, pero no ofrece ninguna explicación del sentido de esta referencia. Deduce que se trata de una referencia positiva al patriarca de la dependencia de Gen 29, donde no se trataría en modo alguno de una presentación crítica del profeta.

La conclusión de esta parte del estudio (pp. 48-49), que Jacob es presentado como modelo y en contraposición al Israel pecador, resulta así poco fundada, y menos convincente que la interpretación opuesta: Oseas presentaría a Jacob como el «digno» antepasado de un pueblo infiel a su Dios.

Sobre el fundamento de estas discutibles premisas se afirma que Os 12,13-14 no puede establecer una contraposición entre Moisés, instrumento de liberación, y Jacob, ejemplo de servidumbre «por una mujer», sino que ambos son modelos de fidelidad a Dios para Israel (p. 57).

En el estudio de la «elección de Israel en el desierto» (pp. 58-119) llama la atención la atribución de algunos textos a esta tradición.

Os 9,10(-17) es considerado como perteneciente a ella porque allí se compara el encuentro de Israel con el hallazgo de uvas en el desierto. Pero el verso no afirma en realidad nada sobre Israel en el desierto. El argumento propuesto citando a Keil (p. 75) no tiene cuenta del sentido de la comparación, ni reflexiona sobre el *tertium comparationis.* Sobre la base de este texto (p. 78) también Os 10,1-2 es atribuido a la misma «tradición», y mas curiosamente aún 10,11-13a (cfr. p. 83).

Igualmente Os 11,1 es atribuído a la tradición de la elección en el desierto, aunque propiamente se trata del Egipto. Quedarían así como base segura para el estudio solamente Os 13,5; 2,16-17; y 12,10.

El autor dedica más espacio a discusiones de escuela, más o menos estériles — se trata de la «Fundtradition» pretendida por R. Bach, o de una variante de la tradición del Sinai, como afirma el director de la tesis (pp. 116-117) — que a procurar explicarnos qué aporta al mensaje de Oseas el uso de esta tradición.

No entro en otros particulares sobre el estudio de la tradición de la Alianza (Os 2,18-25; 6,7-11a; 8,1-3; 10,3-4; 12,2, pp. 120-174), de la tradi-

ción del Decálogo (Os 8,4-6; 13,1-3; 4,1-3, pp. 175-209) ni de la tradición de los santuarios (Os 5,1-7, pp. 210-228). El autor se mueve en esta parte del estudio con mayor seguridad, sobre un terreno tal vez en sí más seguro.

La parte final del estudio, en cuanto resumen y conclusión (pp. 231-258) no aporta ningún otro elemento respecto de los ya indicados en el cuerpo del estudio.

El estudio como conjunto deja así una doble impresión: por una parte hay que apreciar la presentación de conjunto de la problemática, y el uso de una amplia bibliografía. Por otra el lector se siente al término de la lectura un poco desilusionado: el estudio de las tradiciones no le ha ayudado a comprender mejor el texto, difícil, de Oseas. El autor aparece excesivamente preocupado por dar razón o atribuir error a diferentes estudiosos, en lugar de procurar profundizar personalmente en las cuestiones centrales: ¿En qué sentido se puede decir que Oseas ha asumido una tradición, y no simplemente citado (o introducido) un motivo? ¿De qué modo esa tradición (o motivo) ha dado unidad al texto en el cual se encuentra? Porque, si de tradiciones se trata, con el peso que ellas tienen, es lógico suponer que ellas hayan estructurado el texto correspondiente en una fuerte unidad. La exégesis de Neef, habitualmente cuidadosa cuando se trata de los particulares, no llega a la interpretación de conjuncto convincente, que pondría de relieve el valor estructurante de una tradición. Las afirmaciones formales (en qué estadio ha conocido Oseas las tradiciones, cómo las ha incorporado) son generalmente aceptables, pero menos interesantes.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

Horacio SIMIAN-YOFRE

Erik AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 27). Stockholm, Almquist & Wiksell International, 1988. 224 p. 22,3 × 15,8.

Cette intéressante thèse de théologie luthérienne traite de la figure biblique de Moïse comme intercesseur. Cette figure, E. A. la découvre premièrement dans trois péricopes de Dt 9,1-7a; 9,13-14.26a.27; 10,11. Une analyse précise permettrait de distinguer cet écrit fondamental (*Grundschrift*) d'un ajout concernant les tables données par Dieu à l'Horeb. C'est l'« Evangile » de Moïse, antérieur à la Loi et distinct d'elle. Non par sa propre justice, mais par la médiation de Moïse, le peuple est pardonné tout en restant pécheur (ch. I cf. p. 55, 125 ...). Ce texte n'est toutefois pas le plus ancien. Il suppose une interpolation (*Einschub*) narrative en Ex 32 (7-14 sauf 9) et deux compléments en Dt 9; cet ensemble a servi d'introduction au code deutéronomique (ch. II). Le complexe Ex 32–34 serait postérieur à cet ensemble et serait centré sur la condamnation du peuple (Ex 32,34). Dépendant des perspecti-

ves d'Amos et d'Osée, ce récit, ainsi clos, fait de Moïse un prophète de condamnation anticipée du royaume d'Israël, vicié par le péché de Jéroboam Ier (ch. III). Mais ce n'est pas le dernier mot de Dieu au Sinaï et l'insertion de l'intercession de Moïse en Ex 32,7-14 fait que Dieu « devient autre » (ch. IV) et se repent. Dieu accepte d'être présent à son peuple (Ex 33) et de pardonner (Ex 34, essentiellement le v. 9). Les textes qui suivent (Ex 15,22-26; 5,22s; 17,1-7; Nb 11; 21,4-9; 16) montrent une gradation dans la faute du peuple, et Moïse devient l'« intercesseur accusé » (ch. V). La rédaction deutéronomique fait alors place au Code sacerdotal où le rituel aaronide remplace l'intercession mosaïque (conclusion).

Cette analyse est appuyée par un recours consciencieux au vocabulaire tel que l'offrent les concordances hébraïques, ainsi que par une lecture soigneuse d'une douzaine de livres auxquels renvoient des notes précises; en cas de divergences entre les auteurs (et elles sont nombreuses), E. A. fait son choix en fonction de ses propres analyses. La méthode consiste essentiellement dans la recherche de la cohérence des récits. Elle aboutit souvent à des résultats intéressants, ainsi dans son exégèse de Ex 32,4a, elle m'a convaincu qu'il fallait voir là non un dessin ou une sculpture, mais le dépôt de l'or dans une pièce d'étoffe. Ces analyses mettent en valeur la distinction des couches de rédaction du Deutéronome en élargissant le critère tiré des alternances entre le pluriel et le singulier, sans l'abandonner. Elle souligne les divergences entre les théologies deutéronomique et sacerdotale. Elle montre enfin que la part de la rédaction deutéronomiste dans les textes du Pentateuque est plus considérable que souvent on ne serait tenté de l'admettre.

Toutefois, des analyses centrées sur une thématique et conduites essentiellement par la recherche d'un document de base, auquel se superposent additions sur additions, dans une sorte de développement linéaire, aboutit souvent à des résultats déconcertants où beaucoup auront de la peine à suivre l'auteur. L'événement fondamental serait la chute de Jérusalem en 587. Seul Ex 32,7-14 (sauf le v. 9) est préexilique. Le Deutéronome est exilique et d'importantes insertions sont *nachexilisch* ou *spätdeuteronomistisch.* Aussi E. A. va chercher à démontrer que les additions dépendent soit des prophètes, soit de l'histoire deutéronomique. Mais est-il vraisemblable que l'intercession de Moïse soit une construction à partir de Jérémie qui, en 15,1, suppose cette intercession et l'interdise pour l'avenir? Soutiendrait-on que l'intercession angoissée de Moïse soit fondée sur les Confessions de Jérémie qui sont dans le style si différent des Lamentations, bibliques ou prébibliques? Faut-il attendre l'exil pour que les intercessions d'Amos pour Israël (et non Juda) servent de fondement à celles de Moïse? Admettra-t-on que l'épisode du serpent d'airain, où Moïse est l'initiateur d'un culte qui n'est ni deutéronomiste ni sacerdotal, ait été inséré tardivement dans les traditions nationales? Admettra-t-on que l'épisode de Mara ne soit qu'un thème de « murmures » inspiré par les prophètes de jugement alors que l'étymologie proposée est celle, non de la rébellion (*mrh* deut. cf. Dt 9,7.20; 31,27) mais de l'amertume, comme dans l'épisode d'Elisée (2 R 2,19-22) justement rappelé par l'auteur (p. 157); ce cycle d'Elisée a été inséré par l'historien deutéronomiste, mais il est fort peu deutéronomique. Il me semble que, parfois, son souci de se centrer sur le thème empêche E. A. d'étudier suffisament la

philologie. Il comprend le *pāqad* de Ex 32,34 comme une condamnation radicale. Mais est-ce le sens de ce verbe? Il évoque la visite, la surveillance, parfois une punition, mais pas une destruction comme *hišmîd.* Ne laisse-t-il pas ouverte la possibilité d'une repentance? La racine *lwn*, relative aux murmures, n'est pas essentiellement P; mais il paraît prouvé qu'on l'a dans l'araméen de Ya'udi (9ème s.; cf. *KAI* II,33), et ce serait un aramaïsme bien en situation au temps de l'agonie du royaume du Nord, repris par l'école sacerdotale lors du triomphe de l'araméen. Il eut été bon de cerner de près l'emploi de « guérir » (*rāpā'*) en Ex 15,26; comme en des textes E (Gn 20,17; cf. Ex 23,25-26) il évoque la puissance de guérison de Yahweh en un style qui n'a rien de deutéronomique, d'autant que *ḥōq weмišpāṭ* de Ex 15,25 n'est ni deutéronomique ni sacerdotal, mais prédeutéronomique (les seuls cas sont Jos 24,25; 1 S 30,25). Quant au *niphal* de *br'* en Ex 34,10, il n'a certainement pas le même sens que dans le Deutéro-Isaïe (« créer ciel et terre ... ») mais celui, plus primitif, de « manifester ». Par ailleurs, en Ex 33,12-17, peut-on parler de la « colère de Dieu » alors qu'il est question de donner le repos à Moïse et au peuple qui vont être distingués des peuples de la terre? Certes, on pourra et on devra contester que *hănīḥōtî* soit à rattacher à la racine deutéronomique *nûaḥ* alors qu'il s'agit de « conduire » (la racine *nâḥâ* suivie du *dativus commodi*) le peuple, comme en 32,34; c'est l'éditeur deutéronomiste (suivi par la LXX) qui a pu vouloir un « repos » que rien ne va justifier dans la suite des événements: Moïse ne pénétrera pas en terre promise.

On voit que l'auteur a été gêné, un peu par sa thématique, mais surtout par un pandeutéronomisme. Le thème est une base théologique ou narrative qui peut mener à une impasse quand on l'isole trop dans l'histoire de la composition de la Bible. Celle-ci a été conditionnée par la vie du peuple et non par l'élaboration de thèmes. E. A. a retenu l'événement de 587, mais il n'oublie pas 722 sans en tirer, me semble-t-il, toutes les conséquences. Chercher un *Grundschrift* serait nous ramener à un stade préwellhausénien de la recherche, même si on veut limiter ce *Grundschrift* à une péricope sinaïtique ou à une marche dans le désert. E. A. remarque à juste titre combien il est difficile (p. 129) de retrouver la suite des idées (*Gedankengang*) et le lien des récits (*Erzählungszusammenhang*). C'est un signe qu'il faut renoncer au *Grundschrift* et voir dans les rédactions bibliques un effort de regroupement de traditions qui ont été éditées ou rééditées en fonction de problèmes religieux très concrets. La présente étude a vu justement l'importance de celui de la « médiation » légitime entre Dieu et son peuple. Mais peut-on pour cela prendre pour point de départ le Deutéronome? et un Deutéronome considéré comme postexilique? Alors que le culte y suppose un peuple vivant sur sa terre, menacé d'exil, mais seulement menacé? Les additions exiliques sont claires au ch. 4,29 et 30, mais c'est avec Ezéchiel et P que le concret de D va faire place aux schémas abstraits de P.

Pour éviter ce qui paraît artificiel dans la reconstruction thématique d'E. A., c'est-à-dire la multiplication des *Einschübe* de type conceptuel, il convient de poursuivre ses analyses et de préciser la nature des deutéronomismes. Tout d'abord, si l'on peut hésiter quant aux trois couches de l'histoire deutéronomique (DtG, DtP, DtN), il est certain qu'il y a deux éditions

de cette histoire, comme R. D. Nelson vient à nouveau de l'établir solidement (*The Double Redaction of the Deuteronomic History* [Sheffield 1981]). 2 R 17 a des doublets (vv. 24s. et 31s.). Relatif à Israël, des versets contre Juda (cp. 18b et 19-20) y ont été ajoutés à l'exil. Par ailleurs, il y a un changement de vocabulaire entre 2 R 23,3.21 (*sēper habbᵉrît*) et 22,8.11 (*sēper hattōrâ*) qui correspondent à l'éloge de la réforme de Josias d'une part, à la catastrophe finale de l'autre. Le «point d'Archimède» (Eissfeldt), établi par de Wette reste valable. Il y eut un Deutéronome préexilique sans lequel la réforme de Josias est inexplicable. Le Code du Deutéronome est marqué par la centralisation du culte, et ceci nous permet de discerner dans l'Histoire deutéronomique des textes prédeutéronomiques qui ont été supplémentés en fonction de cette centralisation. Ainsi Elie au Carmel ne connaît pas encore cette centralisation (1 R 18,36). Pour éviter que la grotte de l'Horeb ne soit considérée comme lieu saint, l'éditeur dtr double la théophanie de 1 R 19,9-10 *dans* la grotte par une théophanie identique (13-14) *en dehors* de la grotte. La conclusion de la Succession de David par l'élimination des opposants à Salomon en 1 R 2,46b est dédoublée par une conclusion semblable, mais dtr en 1 R 2,12.

Dans le Deutéronome même, nous avons des critères pour distinguer le dtr de ce qui est prédtr. Ainsi en Dt 27,5-6, Dieu ordonne à Moïse de bâtir sur l'Ebal un autel conforme à la législation de Ex 20,24-26. Mais c'est contraire à la centralisation du culte et, par un doublet en 27,2-3, le dtr supprime cet autel. En Dt 31, nous avons non seulement la possibilité de distinguer l'édition exilique (où un Cantique est témoin v. 19) de l'autre édition, où c'est la Torah qui est témoin (v. 26), mais il y plus. Nous rencontrons 3 fois l'appel «Sois fort et tiens bon»: une fois au pluriel (v. 6), et deux fois au singulier (7b et 30), toujours en rapport avec Josué. En 31,7b-8.14-15, les expressions ne sont pas dtr mais en conformité avec Ex 33,7-11. Enfin les bénédictions de 33 et les malédictions de 27,12-25 font double emploi avec les bénédictions et malédictions de Dt 28–29. Il faut bien reconnaître que ces éléments prédeutéronomiques ne sont pas des ajouts chaotiques, ils ont une unité; c'est l'unité des documents élohistes. Au lieu de parler d'insertions, il conviendrait de parler de vestiges de la strate élohiste: elle ne connaît pas la centralisation deutéronomique. Son ordonnance a été bouleversée lorsque Deutéronome et Histoire deutéronomique ont été fusionnés avec les strates prédeutéronomiques; le Code deutéronomique a pris la place du dit *sēper habbᵉrît* de Ex 20,23–24,14. De même, l'engagement d'alliance de Dt 29 a déplacé l'engagement d'alliance de Ex 24,3-6.8.

Dans l'état actuel de la critique à l'égard de E et de J, on comprend que E. A. ait voulu éviter d'engager sur ce terrain son étude thématique. Mais peut-on l'éviter si l'on veut situer correctement l'intercession de Moïse?

En ce qui concerne le Deutéronome lui-même, E. A. observe justement que nous avons trois intercessions de style différent en liaison plus ou moins directe avec les 40 jours et 40 nuits. Deux sont deutéronomiques, l'une sur la justice, l'autre sur le péché; mais la troisième ne concerne plus que le départ en campagne (10,11). Ne serait-ce pas qu'il y avait dans le texte, non seulement le Dtr et l'Histoire deutéronomique, mais un texte sur l'élection de la tribu de Lévi lors d'un itinéraire très particulier avec un Moséra pour

la mort d'Aaron (au lieu du Mont Hor des autres textes)? Ce petit récit prédeutéronomique ne préparait-il pas la bénédiction de Lévi de Dt 33,8? Si nous passons à Dt 1,9-16, et si nous le comparons à Ex 18,13-26, nous y trouverons des changements de vocabulaire qui nous inclinerons à suivre l'opinion commune: l'antériorité d'Ex 18. En Dt 1,13, le vocabulaire de sagesse (*ḥkm*) fait son apparition. Ignoré d'Ex 18, il réapparaît en Dt 16,16; c'est une caractéristique du Deutéronome (Dt 4,6). Comme le dit E. A. à propos de son *Grundschrift*, c'est tout le Deutéronome qui est une parénèse (c'est-à-dire un discours de sagesse), même dans les récits et les lois. Il n'apparaît nullement comme premier en date, mais comme un effort pour atteindre les « sages », c'est-à-dire ceux qui entourent le roi et ont mené l'Israël du Nord à la catastrophe. Cette catastrophe (p. 19, n. 47) n'est pas celle de 587, mais celle de 722 dont E. A. signale ailleurs l'importance (ainsi p. 77). Ainsi on comprendrait que Dt 10,5-9.11, non deutéronomique, a été conservé par l'insertion du v. 10, rédactionnel: « Dieu m'exauça encore ».

Si nous passons aux ch. 32–34 de l'Exode, nous pouvons mettre en valeur des critères qui permettent, d'une part, de comprendre les difficiles problèmes de synthèse des Deutéronomistes et, d'autre part, d'établir non pas un *Grundschrift*, mais deux synthèses des traditions bibliques prédeutéronomiques.

Ainsi au ch. 34, E. A. a pleinement démontré le caractère deutéronomique du v. 9, mais il passe rapidement sur l'analyse du petit code où il ne verrait avec Eerdmans qu'une imitation tardive et une copie d'autres prescriptions. Ceci est bien difficile à soutenir. Ce code a des particularités de vocabulaire (*tizzākār*) du v. 19, et comporte des doublets dtr évidents (cp. les v. 23 et 24). Ces additions dtr ne font que mieux apparaître le substrat de ce chapitre: il n'est nullement un pardon de Dieu, mais une alliance de Dieu avec Moïse personnellement. Le dtr a ajouté « et Israël » au v. 27 (comme en 33,16 « moi et mon peuple », dit Moïse).

On peut déterminer avec plus de précision ce travail du Deutéronomiste qui avait pour but d'unifier deux synthèses différentes des traditions anciennes. Il y a en 33,1-4 un ordre donné par Yahweh à Moïse: partir en campagne (« monter ») mais avec un refus absolu d'accompagner le peuple, d'où un rite de pénitence. Au contraire, en 33,12-17, Yahweh accorde à Moïse la grâce de l'accompagner avec le peuple. Ce dernier texte a été surchargé, car ce qui est accordé au v. 17 est déjà supposé au v. 12, et E. A. remarque l'accumulation des « faire grâce ». La clé se trouve en 33,5-6 où le refus n'est plus absolu, mais conditionnel, le rite de pénitence étant plus développé. Dtr concilie deux traditions.

Comme l'avait remarqué Mowinckel, avec d'autres d'ailleurs, le ch. 34,1-4 reprend la théophanie inachevée de Ex 19,10-13 interrompue avec « eux montent ... »; mais Moïse, seul sur la montagne, reçoit la faveur de la théophanie et de l'alliance divine. C'est le Deutéronomiste qui a ajouté: (tables de pierre) *comme la première fois*. Il lui fallait en effet unir cette tradition avec l'autre où les tables de pierre avaient été brisées par la faute d'Israël. On peut aussi déceler le travail de dtr en 32,7-14. E. A. a bien montré le caractère dtr du v. 10; mais il y a des traces de prédeutéronomismes: l'expression « Abraham, Isaac et Israël » (au lieu de Jacob) ne se

trouve que dans le cycle d'Elie (1 R 19,36); et si nous avons au v. 12 le «sortir d'Egypte» dtr, nous avons «monter d'Egypte» en 7 et 8. Ce «monter d'Egypte» qui évoque la conquête vient des traditions éphraïmites (Os 12,14). Ici son emploi, à propos du veau d'or, évoque certainement le schisme de Jéroboam et le culte de Bethel. C'est moins sûr pour Dan où administrait la famille de Moïse par Gershom (Jg 18,30). Il y avait certainement des conflits entre clergés locaux dans le royaume du Nord (1 R 13,31); Ex 32,26-28 y fait probablement allusion. En tout cas c'est au 8ème et non au 6ème s.

C'est dans la même atmosphère d'Osée et Amos, que cette synthèse de péché et de pénitence avait un intérêt théologique. E. A. remarque que c'est aussi le schéma théologique du Livre des Juges; mais ce schéma est prédeutéronomique, centré sur les «sauveurs» (W. Richter). Là aussi, il a fallu que le dtr complète la première introduction par sa propre introduction (Jg 2,20-23 et probablement 12-13), avec la notion de «mise à l'épreuve» (au v. 22). De même, on admettra sans difficulté la main du dtr en Ex 24,3b (addition des *mišpāṭîm* aux *debārîm*) et 7 (doublet de 3) tout en reconnaissant que 24,3-6.8 est de la même veine que le prédeutéronomique code Ex 20,24–23,14. Le travail de Dtr apparaît au début de ce code (Ex 20,22-23) comme à la fin (23,15-19), lorsqu'il a voulu unir dans une même trame ce code et les stipulations d'alliance de 34,18ss, et identifier les 10 *debārîm* aux paroles de la *berît*. Mais on admettra beaucoup plus difficilement que soit de dtr Nb 14,14 où Yahweh est «au milieu» du peuple qui le voit «œil à œil». Cette vision face à face est de la théologie de J en Ex 34,20 et 26 (cf. LXX) et constitue un doublet en Nb 14,18 de la théologie E d'Ex 33,20-22 (cf. 34,6) où nul ne peut voir Dieu sans mourir. Cela n'exclut pas un travail d'harmonisation de dtr, mais cela nous oblige à admettre qu'avant l'intercession deutéronomique, il y eut une intercession E pour une peuple pécheur et pénitent, ainsi qu'une alliance J qui constitua Moïse comme intercesseur.

Depuis de Wette et Wellhausen en effet, deux nouveaux «points d'Archimède» nous ont été donnés pour situer Israël et sa Bible dans le développement des cultures religieuses du Proche-Orient:

1. Il y a eu les études sur la royauté sacrale que connaît bien T. Mettinger. Avec pertinence, E. A. discerne qu'il y a dans plusieurs textes d'Ex 32–34 une exaltation (*Hervorhebung*) du personnage de Moïse (v.g. p. 107) et que sa figure prend les traits d'un personnage de «cour» (*höfisch*). Ils évoquent David (109). De fait, dans l'ancien Orient, c'est le roi, serviteur de son dieu, qui est l'intercesseur pour le peuple devant son dieu. Nous savons que la monarchie israélite fut instaurée à l'imitation des monarchies étrangères (1 S 8,5.20), et cela posa des problèmes théologiques vis-à-vis des traditions d'Israël. C'est la strate J du Pentateuque qui interprète ces traditions en fonction de la légitimité d'un héritage familial dynastique. En Gn 49,10 et Nb 24,7.17 il évoque la royauté; c'est dans cette strate, depuis Gn 6,8, qu'on trouve constamment la formule «de cour»: «trouver grâce». Pour J c'est avec Moïse que Yahweh conclut l'alliance prémonarchique du Sinaï. Saül, David et Salomon avaient constamment interféré dans les questions

religieuses. Par l'alliance du Sinaï J relativise ce pouvoir; ce ne sera que plus tard, avec la loi royale du Deutéronome, que la monarchie israélite perdra son aspect sacral. Pour Ex 33,16 c'est parce que Moïse a trouvé grâce près de Yahweh qu'il peut obtenir de Lui qu'il vive au milieu de son peuple, moyennant les stipulations d'une liturgie d'alliance.

2. De nombreuses études ont été consacrées aux traités d'alliance de l'ancien Orient, et il est certain que le Deutéronome, sous sa forme oratoire, décrit l'alliance de Dieu et de son peuple sur le modèle des traités d'alliance: présentation du suzerain, évocation historique de ses bienfaits envers son vassal, stipulations, engagement, bénédictions et malédictions. On souligne moins que cette structure se retrouve dans la strate E. Proche de D, mais différente, elle ne connaît pas encore la centralisation du culte. Or on y trouve: présentation du suzerain (Gn 15,7), épisodes divers sur les bienfaits de Dieu envers les Patriarches et les tribus, révélation de l'Horeb suivie des stipulations du code (Ex 20,24–23,14), conclusion de l'alliance (24,3-6*.8), malédictions de Sichem (Dt 27) et bénédictions de Moïse (Dt 33). Cette structure a été fortement perturbée quand dtr a voulu l'unir à la précédente. Mais les critiques classiques lui attribuent la faute des frères de Joseph et leur pardon (Gn 50,17) ainsi que la faute d'Aaron et du peuple à l'Horeb... et son pardon par l'intercession de Moïse. La médiation «royale» de Moïse devient la médiation de Moïse intercesseur qui refuse d'abandonner son peuple qui est le peuple de Dieu. C'est cette médiation qui sera reprise par la médiation deutéronomique après la chute de Samarie, avant de devenir la médiation rituelle aaronide des textes P.

Le grand mérite d'E. A. est d'avoir attiré l'attention sur ce problème de la médiation dans les institutions bibliques. Il ne pouvait, dans une thèse, étudier le thème dans toute son ampleur. Les observations que nous venons de faire suggèrent une voie par laquelle on peut éviter des conjectures, souvent hypothétiques, sur des additions deutéronomiques, grâce à la prise en considération de la vie d'Israël au milieu des nations. La thèse d'E. A. s'en trouverait ainsi confortée.

Rue d'Assas, 21
F-75006 Paris

H. CAZELLES, P.S.S.

David Gerald HAGSTROM, *The Coherence of the Book of Micah.* A Literary Analysis (SBL Dissertation Series 89). Atlanta, Scholars Press, 1988. IX-152 p. 14 × 21,3. $ 16.95.

This book carries a 1988 date, but it is Hagstrom's Ph. D. dissertation of 1982. Unfortunately, the author does not interact with publications relevant to his study from the past decade. Of the eleven works in his bibliography dated in 1980 and the four in 1981, none is on the book of Micah! Thus, his work bypasses H.W. Wolff, *Dodekapropheton* 4: *Micha* (BKAT XIV/4; Neukirchen-Vluyn 1982); D.R. Hillers, *Micah* (Hermeneia; Philadelphia

1984); L. Luker, *Doom and Hope in Micah: The Redaction of the Oracles Attributed to an Eighth-Century Prophet* (Ph. D. diss., Vanderbilt Univ.; Nashville 1985); and C.J. Labuschagne, "Opmerkelijke compositietechnieken in het boek Micha", *Profeten en profetische geschriften* (hrsg. F.G. Martinez, C.H.J. de Geus und A.F.J. Klijn) (Kampen 1987) 100-116. But it also ignores R. Vuilleumier, *Michée* (CAT XIb; Neuchâtel 1971) 9-92; and A.S. van der Woude, *Micha* (POT; Nijkerk 1976) of the previous decade. Furthermore, Hagstrom follows the position of his advisor, J.L. Mays, *Micah: A Commentary* (OTL; Philadelphia 1976), in almost every major point germane to his thesis, differing with him only occasionally on certain details.

Hagstrom's basic thesis is that the book of Micah in its final form is capable of being "construed" as a unified, coherent whole from a purely literary reading. However, this does not mean that this coherence was shaped by or even "intended" by the final redactor of the book. One must ignore the compositional development of the book, as well as the community in which or for which it was originally produced in its final form, and concentrate on the book as it now stands as a literary piece, in order to ascertain and establish its coherence (p. 5-9, 131-136). The book of Micah falls into two sections: chs. 1–5 and 6–7, each of which may be analyzed as following a doom + hope pattern (chs. 1–3, 4–5; 6,1–7,6, 7,7-20 [so chs. 6–7 when viewed from the standpoint of mood, content, and dramatic movement]) (p. 17-18, 27, 84-87, 111-113).

Further, Micah 1–3 consists of 1,2-7.8-16; 2,1-5.6-11.12-13; 3,1-4.5-8. 9-12 with 1,8-16 and 2,6-11 set off by inclusios, and with the allusions to Samaria and Jerusalem becoming a "heap" of ruins in 1,6 and 3,12 forming an inclusio around the entire section (p. 47, 49, 58). Micah 4–5 is composed of three units: 4,1-7; 4,8–5,3; 5,4-14 with 4,8 and 5,1 providing an inclusio for the central unit (p. 82-83). Similarly, Micah 6–7 may be divided into three units when viewed from the standpoint of its dialogical style or participants: 6,1-8; 6,9–7,13; 7,14-20 exhibiting an ABA pattern with the "city" as the focal point of the central unit, and with "Israel" in 6,2 and "Jacob" in 7,20 forming an inclusio around the whole section (p. 102-113). There is both tension and continuity throughout the book.

Hagstrom's work is well-written and tightly argued. He is quite aware of the difficulties of each attempt to analyze the structure of the book of Micah, and of those texts or pericopes within the book with which every such attempt must struggle. He recognizes the strengths and weaknesses of his own position, and sometimes wavers between two or more of the most likely explanations of key crucial points. For example, he concludes that the two most defensible divisions of the book in its final form are chs. 1–2, 3–5, 6–7, and chs. 1–5, 6–7; and opts for the latter only after much agonizing discussion (p. 17-27). Again, he sees advantages in dividing chs. 6–7 as 6,1–7,6 and 7,7-20; or as 6,1-8; 6,9–7,13; and 7,14-20; and tries to maintain both, while giving a slight preference to the latter (p. 89-113). His "linear analysis" of the various portions of the book is thought-provoking, and his work certainly demands serious consideration in the ongoing discussion in Micah studies.

There are several particulars vital to Hagstrom's thesis which are weak, if not unconvincing. The balance of this review will point out and partly scrutinize some of these. It is unrealistic to think that one can do full justice to an analysis of any literary work without taking into consideration the setting in which it was produced (including author or redactor; audience or type of audience; and problems and needs addressed) and (especially with regard to many biblical books) the oral and/or written tradition(s) lying behind and influencing that work. It is highly unlikely that any piece of literature is coherent "unintentionally" or "accidentally". Surely a literary work reveals to some extent the intention of the one(s) responsible for its production. Such a work was not created in, nor can it be analyzed and understood in, a vacuum. And although Hagstrom affirms repeatedly that he is "seeking to discern within the text guides to *construability, not necessarily intentionality*" (p. 6; emphasis mine—JTW), he is uncomfortable with this position, because he realizes it leads to a "flat, static reading of the text". He writes: "I do not advocate a flat, static reading of the text such as might result if *literary analysis alone* were to be taken as a proper method of biblical analysis" (p. 135; emphasis mine—JTW; see also p. 96 n. 20; 125). Yet, Hagstrom champions "literary analysis alone" as his approach! A major phenomenon in the book of Micah in which this becomes difficult to maintain persuasively is the dialogical interchanges in 2,6-11; 4,1-5; chs. 6–7; and the like. Some of the dialogue is so sharp and intense that it is difficult to avoid the conclusion that it originated in an actual, oral interchange. In discussing these texts, Hagstrom describes them as if this were the case. For example, he acknowledges that the speaker in 6,6-7 is different from the one in 6,3-5, and concludes that in vv. 6-7 a representative or a personification of Israel must be responding to Yahweh's demand, "Answer me!" in verse 3. Then he writes: "Verse 8 appears to be *spoken* by the prophet in response to the questions of the people *voiced* by their representative" (p. 92; emphasis mine—JTW), a view which he declares to be the "general consensus of commentators" (p. 92 n. 12).

Micah 2,12-13 poses a serious problem for the view that chs. 1–3 are a unit, because it is a hope oracle disrupting a series of doom oracles. Scholars have variously sought to relieve this difficulty by excising these verses as a later addition, by moving them to their (alleged) "original" position in the book (Renaud), or by interpreting them as an oracle of Micah's opponents, the false prophets (to which he responds in 3,1 ff. —van der Woude). Hagstrom follows Mays in maintaining that it is a judgment oracle. "By use of what is commonly employed as salvation language, 2,12-13 embodies supreme irony" (p. 85; see also p. 51-54, 57, 59; recently G. Brin, "Micah 2,12-13. A Textual and Ideological Study", *ZAW* 101 [1989] 118-124, has adopted the same position, referring to the work of Mays, but apparently unaware of Hagstrom's study). But to defend this, he contends that the "gathering" of *Israel* in 2,12 is parallel to the "gathering" of *many nations* in 4,11 in that they both have in mind a "gathering" for judgment (p. 85); and that the "going out" by the gate in 2,13 is clarified by 4,10, which alludes to the people of Judah "going out" of Jerusalem to captivity in Babylon (p. 86). However, this interpretation is

necessitated by the thesis that Micah 1–3 comprises the first major judgment section of the book, and does not arise from an exegesis of the text. Micah 4,6-7 (not 4,10 and/or 4,11) is the most relevant text to illuminate the meaning of 2,12-13, as is clear from the vocabulary, structure, and flow of thought of the two passages (note Hagstrom's own remarks on p. 85-86, 120). But it speaks of "gathering" the lame, the outcasts, and the afflicted that Yahweh might *reign* over them in Mount Zion, which conveys the same thought as Yahweh passing on before his flock as *their king* in 2,13. Furthermore, N. Mendecki ("Die Sammlung und der Neue Exodus in Mich 2,12-13", *Kairos* 23 [1981] 96-99) has ably demonstrated that "go out" was commonly used of the Jews departing *from* a foreign land to return *to* Jerusalem in a "new exodus" (cf. Isa 48,20; 52,11-12). And Hagstrom admits that except for Micah 2,12, *šᵉ'ērît*, "remnant", always occurs in salvation contexts in the book of Micah (p. 86). The evidence, then, indicates that Micah 2,12-13 is an oracle of hope. This supports the contention that the first large section in the book of Micah is chs. 1–2.

Another important text for Hagstrom's thesis is 6,9 with its summons "Hear". "Hear" as a summons occurs five times in the book of Micah (1,2; 3,1.9; 6,1-2.9). Hagstrom correctly observes that it does not have the same importance structurally throughout the book. Thus, he thinks that "Hear" in 3,9 is not a major divider because it resumes the "Hear" of v. 1, and because vv. 9-12 form a kind of summary of vv. 1-8 (p. 23, 26). 1,2 and 6,1-2 introduce the two major sections in the book, while 3,1 and 6,9 are continuations of the legal disputes begun in 1,2 and 6,1-2 respectively, thus making 3,1 and 6,9 key dividers within these two major sections (p. 27, 95-96). Such a view, however, is fraught with serious problems. 3,1 is too far removed from 1,2-7 to be considered a part of the legal dispute or controversy portrayed in that text; a lament (1,8-16), an accusation and announcement of judgment (2,1-5), a dispute between the prophet and his opponents (2,6-11), and a hope oracle (2,12-13) stand between the two. None of the oracles in ch. 3 (vv. 1-4.5-8.9-12) is a "controversy" or "covenant lawsuit" (or a portion thereof) in the sense these terms are ordinarily used by biblical scholars. By way of contrast, 6,9 is close to 6,1-2 in proximity, and is a vital part of the flow of thought in 6,1-16. The prophet begins with a covenant lawsuit addressed to the people of Yahweh (vv. 1-5). But before he can pronounce the verdict or sentence, he is interrupted by an individual in his audience (vv. 6-7). He responds directly to that individual (v. 8), then returns to the lawsuit to pronounce the verdict (vv. 9-16). In order to bring his audience back to the lawsuit, he makes the transition from the individual ("O man", v. 8) to the community ("O tribe and assembly of the city", v. 9), refocusing their attention on his oracle, begun in v. 1, by the summons "Hear". Hagstrom admits that the speaker in v. 9a-b, as in v. 8, may be the prophet (p. 92, 94). The "tribe and assembly of the city" are the same addressees as "my people" in vv. 3.5, not a narrower circle within the whole people of Israel, as is shown by the identification of the "tribe and assembly of the city" in v. 9 with "my people" in v. 16 (MT), as well as that of "Jerusalem" with "the gate of my people" in 1,9, which is the same as "the gate of Jerusalem" in 1,12. So 6,9

does not signal the beginning of a new discourse in which Yahweh enters into controversy with a new interlocutor, as Hagstrom contends (p. 96).

Hagstrom denies that 4,6-7 and 5,6-8 assume "a present disastrous situation" (p. 78). But does not "in that day" of 4,6 point to a future which will reverse the *present*? And do not the allusions to "the lame", "those who have been driven away", the "afflicted", and "those who were cast off", as well as the obvious implication that Yahweh is *not now* "reigning over them in Mount Zion" (v. 7c) suggest distress or disaster? If the lame, etc., are *now* assembled as *the remnant* and *a strong nation* with *Yahweh reigning over them in Mount Zion*, what possible encouragement could an announcement that this *will happen* "in that day" be to the audience that first heard or read these words? The same kinds of observations suggest 5,6-8 also assumes a present distressful situation.

Hagstrom's use of "inclusio" for the same or synonymous words or phrases as a marker for the beginning and end of a section (as on p. 58) is questionable. The recurrence of "Jerusalem", "high place", "heap", and "field" in 1,3.5.6 and 3,12 does not suggest an inclusio around 1,2–3,12: "Jerusalem" also occurs in 1,9.12; 3,10; in 1,3, "high places" are the mountains or Canaanite worship sites, but in 3,12, the wooded "height" is the desolate state of the temple mount; and 1,6 declares that Yahweh will make Samaria a heap "in the field" (open country), while 3,12 announces that Jerusalem will be plowed "as a field".

These critical evaluations of crucial points in Hagstrom's thesis should in no way be taken to diminish the importance of this study for the ongoing efforts to understand the book of Micah. Hagstrom has amassed a wealth of interesting arguments worthy of serious consideration.

Abilene Christian University — John T. WILLIS
Abilene, TX 79699 U.S.A.

Novum Testamentum

David R. BAUER, *The Structure of Matthew's Gospel.* A Study in Literary Design (JSNT Supplement Series 31). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 182 p. 14 × 22. £25.00/$42.50.

This book, arising out of a doctoral dissertation, begins with an appeal to literary criticism, which treats a whole text as we have it rather than giving privilege to redactional changes, source-critical history, or historical occasion, as a way of adjudicating scholarly disagreements over the structure of Matthew. There follows a critical survey of geographical-chronological, topical, and conceptual structures proposed for Matthew by modern scholars. Geographical-chronological structures are treated as higher critically out-of-date and theologically unproductive. Special attention is devoted to B. W. Bacon's influential use of the five great discourses in Matthew, each followed by the formula "and it came to pass when Jesus

had finished...", to divide the book topically into a pentateuch of paired narratives and discourses. Thus Jesus is portrayed primarily as a new Moses delivering a new law; but to counteract antinomianism in the church, heavier emphasis falls on the new law than on the new lawgiver. More recent topical outlines based on chiasm and suggested by P. F. Ellis and H. B. Green come under review, too, as do various uses of Matthew's salvation-history, based on uniquely Matthean passages such as 10,5; 15,24; 21,43; 28,16-20, to discover the conceptual structure of Matthew (so G. Strecker, W. Trilling, R. Walker, H. Frankmölle, W. G. Thompson and J. P. Meier). Most favorable treatment goes to the tripartite topical outline based on the OT formula "the book of the generation of..." (1,1) and the repeated Matthean formula "from then on Jesus began..." (4,17; 16,21) and up till now developed most fully by J. D. Kingsbury, Bauer's former mentor. Here, heavier emphasis falls on Jesus as Messiah and Son of God than on the ecclesiastical problem of antinomianism.

Bauer then discusses repeated comparisons in Matthew (between the mission of Jesus and that of his disciples, between his ethical behavior and that expected of the disciples, and between Jesus as the Son of God and the disciples as sons of God) and repeated contrasts (between Jesus as righteous and obedient and his opponents as disobedient and hypocritical). As Bauer himself says, however, these comparisons and contrasts do not bear directly on the dividing of Matthew (p. 138); so their significance for Matthew's structure remains unclear. But clearly significant for Bauer's thesis are repeated particularizations of a general theme so as to reach a climax through preparation and causation. Thus, 1,1 is said to establish a general theme of origins and 1,2–4,16 to provide the particulars that spell out the background for 4,17–28,20 and reach a climax in the declaration of Jesus' divine sonship at 3,17. Similarly, 4,17 is said to establish the general theme of Jesus' proclamation to Israel and 4,18–16,20 to spell out its particulars, which reach a climax in Peter's confession of Jesus' messiahship and divine sonship in 16,16; and 16,21 is said to establish a general theme of Jesus' passion and resurrection and 16,22–28,20 to spell out its particulars, which reach an initial climax in his death as God's Son (27,54) and an ultimate climax in his appearance as risen (28,16-20). This ultimate climax gets special recognition as bringing to a head the overall themes of dominical authority, evangelistic universalism, and Jesus as "God with us", which with 1,23 forms an inclusio. Bauer ends by trying to integrate the five great discourses into this tripartite division, by summarizing his whole discussion, and by providing end-notes, a bibliography, and indexes of biblical references and authors.

A fundamental criticism of Bauer's thesis must take up what he puts forward as its strongest point, i.e., the putative summarizing of sectional contents by the wording of the introductory formulas in 1,1; 4,17; 16,21. On the grounds that 1,1 echoes Gen 5,1a LXX (wrongly cited as 5,1b—pp. 41, 75), that Gen 5,1a LXX introduces a narrative as well as a genealogy, and that Matthew uses γένεσις just before narrative (1,18) as well as just before a genealogy (1,1), Bauer argues that in 1,1 βίβλος γενέσεως means "book of origin" and covers all the material through 4,16 but no more. The

parallel with Gen 5,1a LXX has its counterproductive side for this interpretation, though; for the narrative following the genealogy contains no personal history either of Adam, who gives his name to the generational book, or — apart from finding favor in the Lord's eyes — of Noah, in whom the book reaches its climax. The narrative deals with the wickedness that will cause the flood (6,1-8); then begin the generations of Noah (6,9 ff.). *Not* as in Matt 1,18-25, the naming of Noah is mentioned within the genealogy; and the repetition of γένεσις in Matt 1,18, *not* as anywhere in Gen 5,1–6,8, appears to shift its meaning from "genealogy" to "birth" (cf. the possibly adversative δέ introducing 1,18). For if in 1,1 γένεσις had carried the broad meaning "origin", covering both "genealogy" and "birth", there would have been no need of repetition. If γένεσις does not carry the broad meaning, however, 1,1 cannot summarize the contents of 1,2–4,16. Nor does the mention of Jesus' Davidic and Abrahamic sonship in 1,1 forecast the divine sonship in 3,17, which is supposed to bring to a climax the themes announced by 1,1.

To take 4,17 as a second heading whose content is expanded in 4,18–16,20 poses an even greater problem. For 4,17 mentions only preaching, whereas 4,18–16,20 contains very large amounts of teaching (see esp. 5,1; 7,29 with respect to the Sermon on the Mount) and thaumaturgy (see esp. chapters 8–9); and one will find little of the preachment in 4,17, "Repent, for the kingdom of heaven has drawn near", particularized, expanded, and brought to a climax in 4,18–16,20. Likewise, the confession by Peter of Jesus as the Christ, the Son of God (16,16), is supposed to bring to a climax the whole section 4,17–16,20; but the christological content of that confession differs from the eschatological call to repentance in the supposed heading of the section. And though we have to give the passion-and-resurrection narrative its due as carrying out Jesus' teaching the necessity of his passion and resurrection, till the start of that narrative in chapter 26 only several short passion-and-resurrection predictions carry out the program announced in the supposed third heading at 16,21: "From then on Jesus began to show to his disciples that it was necessary that he go away to Jerusalem and suffer many things... and be killed and on the third day raised". The vast bulk of that material does not make up teaching of this content, and the actual going to Jerusalem does not start till 20,17. Therefore, 4,17 and 16,21 introduce a new element but do not project the following material as a whole and thus do not provide an overall structure.

Bauer's discussion of 28,16-20 includes a good critical survey of various suggestions regarding the form of this pericope and a good summary of themes that here come to a climax. But the following demonstration of a close relation between the five great discourses and the themes overarching Matthew as a whole raises the question why he does not give these discourses more structural significance. Though he can point to bits of narrative in the discourses, the much more prominent phenomenon of smaller discourses outside the five great discourses — indeed, of Matthew's redacting narratives so as to highlight Jesus' words — again raises the question why Bauer has not given the five great discourses more structural significance. He seems to have put things backward by treating these discourses as underscoring the

climax in 28,16-20 (pp. 133, 142). Rather, this climactic reference to Jesus' teachings underscores the structural significance of the discourses, especially of the five great ones, and thus demands a higher estimate of Matthew's concern with ecclesiology (though not at the expense of Christology) than Bauer is willing to accept.

The attempt to downplay the five great discourses by making their concluding formulas more transitional than terminative rests on the argument that "in each case, the *subordinate* clause ["when Jesus had finished"] points back to the discourse, while the *main* clause points ahead to the material that follows" (p. 129, italics added). Untrue. The main clause in 7,28 as well as the whole of 7,29 has to do exclusively with the preceding discourse. The main clause in 11,1 moves forward, but does not summarize the following material very well; for only part of that material is set in cities, some of it is set outside cities, and some of it consists in healing rather than in preaching and teaching. The main clause in 13,53 mentions only a topographical shift. So also does the main clause in 19,1; and the follow-up in 19,2 mentions the healing of many crowds, but we have to wait till 20,29-34 for a story of healing — and then only two blind men are healed in opposition to a crowd. Only the main clause in 26,1, which introduces a passion prediction, provides a good lead into following material. The main clauses vary, then, in accordance with whatever seems convenient for trailing out the rest of the sentence. The constancy and first position of the subordinate clause puts the emphasis on termination and thus lends structural importance to the five great discourses.

An unusually large number of misspellings mar this book. Without trying to be exhaustive, I noted "identifiction" (p. 8), "peritactic" (p. 19), "couse" (p. 23), "gereral" (p. 24), "assummed" (p. 33), "schlrs" (p. 73), "tactitly" (p. 76), "surroundig" (p. 85), τότε (for ὅτε — p. 129), and "Jeesus" (p. 146).

Westmont College
Santa Barbara, CA 93108
U.S.A.

Robert H. GUNDRY

Gérard CLAUDEL, *La confession de Pierre*. Trajectoire d'une péricope évangélique (Etudes Bibliques, Nouvelle Série 10). Paris, J. Gabalda, 1988. 544 p. 16 × 24. 545 FF.

In the teeming world of New Testament scholarship, to say that the appearance of any work of exegesis is an "event" would be to give hostages to fortune. For, in the rapid flux of opinions on a Matthean pericope, which in the NT is the closest imaginable to an *articulum stantis et cadentis romanae ecclesiae*, such an event risks bearing within it the elements of its own undoing. Unswerving partisans of the two-source hypothesis might be too easily tempted to dismiss the work in the name of Mark's absolute

priority; and ultramontane theologians, to excoriate it for what it most decidedly is not. Yet exegetes and theologians alike, of whatever school and whichever leaning, will find in this compellingly executed work of rigorous scholarship much to admire, whether in the guarded logic of its arguments, its lucidity of expression, the riches of its footnotes and bibliographies, or its admirable editing, indexing and typesetting. They will discover something to learn from its methodology, exegetical insights, and the reasoned course of its argument, even if they choose to disagree with some of the parts or are of a mind to reject the whole. Gérard Claudel's exposition remains lucid throughout; his recurrent summaries, admirably useful; his orderly sequence of arguments sustained over 440 pages of text, clear. The volume can take its rightful place in a series that has enriched our knowledge of the NT with memorable and remarkably enduring "Etudes Bibliques".

The work is a 1986 thesis for the "doctorat d'état" submitted to the Catholic theological faculty of Strasbourg. Its title describes and defines its scope well: to trace the trajectory of Peter's confession from its antecedents in the pre-Synoptic tradition to its varied redactions in the Gospels. It is, by the nature of the case, an exegetical work; its method of exegesis, principally the traditional historico-critical one with intermittent — and at times illuminating — recourse to Greimas's semiotics.

Daunting though the literature on the subject be, the author starts out by surveying its principal modern contributors. He sums up the more commonly accepted views on the pericope: that it was originally a biographical apophthegm, to which Mark added the injunction to silence (Mark 8,30), an independent tradition concerning various popular opinions about Jesus, and what has become in his Gospel the first prediction of the passion. He notes, moreover, a present consensus on the insertion of Matt 16,17-19 into the Marcan account of the confession. The prime presupposition in all this is, of course, the two-source hypothesis, which is widely accepted by exegetes even though they concur with P. Boismard that it is "too simple". They are ready, moreover, to acknowledge that the last word belongs, not to the hypothesis itself, but to the meticulous application of literary criticism in each instance.

All this Claudel willingly acknowledges. The question that occupies him, however, goes well beyond the *prima facie* acceptance of a Matthean insertion to consider rather the possibility of a Marcan omission. Thus, the general tendency today to regard Matt 16,17-19 as the fragment of an Easter protophany retrojected into the public ministry of Jesus, required the second major part of the work on "Peter and the Protophany". Having taken note of the fact that the later the gospel the more extensive its Easter narrative and having examined such narratives as the visits to the empty tomb, the author concludes that there is every indication to detect behind the first expressions of the Easter faith a type of epiphanic re-reading of incidents belonging to Jesus' earthly life. Like the miraculous catch of fish (John 21,1-25 and Luke 5,1-11), the narrative of Peter's walking on the water (Matt 14,28-31; and John 21,7f.) illustrates such a tendency. For, notwithstanding its evident "Easter" colour in Matthew and its present

place in John, it seems highly improbable that behind the accounts of Peter's walking on the water there lies that of an older protophany which each evangelist modified and inserted into an appropriate context. The reverse was likely true, since the epiphanic re-reading of such events in the public ministry served as a potent reminder to the worshipping communities that, despite his apparent absence, he whom they worshipped was actually present with his disciples. Though Claudel does not exploit it, the prime example of this reading of events in the light of the Easter experience must surely be the use of *kyrios* in the narrative of the earthly life of Jesus.

Notwithstanding the "has appeared to Simon" in Luke 24,34, the case of "he appeared to Cephas" in 1 Cor 15,5 calls for special attention. It seems to have been initially independent of 1 Cor 15,3b-4, though its meaning in the oldest tradition is far from easy to determine. The lists in 1 Cor 15,6-11 are clearly polemical, as though Paul was intent on forestalling a too exclusive reading of 15,5. Of course, the *ōphthē* of v. 5 refers, "de façon préférentielle, sinon exclusive" (p. 162), to the Easter experience; but its initial sense, without excluding the paschal reference *stricto sensu*, was to a time in the public ministry. Thus all the minute and careful analyses in this second part prepare us for an almost foregone conclusion in the third part of the work: It would be rather temerarious to regard the Matthean *Sondergut* (Matt 16,17-19) as the fragment of a protophany anticipated, as it were, in the public ministry of Jesus; for then it would be a unique instance in the NT.

The third part of the work is dedicated to the main concern of its author, Peter's confession at Caesarea Philippi. Accordingly, the three Synoptic accounts of the confession are examined in order to define their precise limits, outline their individual narrative sequence, and determine the chief concern of each. It becomes thus clear that the pericope of the confession in Mark is at the start of a sequence dominated principally by the first prediction of the passion; whereas in Matthew it is the conclusion of a sequence quite clearly marked off from the prediction of the passion; but in Luke it occupies the centre of a sequence marked by Jesus' desire to withdraw apart with his disciples. While in Mark the identity of Jesus is to be kept hidden but his passion revealed, and in Luke the confession itself is "grammaticalement 'banalisée'" (p. 180), in Matthew, despite its abundance of details, the confession yields pride of place to the promise to Peter.

In examining the confession narrative proper, C. notes that behind the present account there lay a biographical apophthegm recounting how Peter proclaimed that Jesus is the Messiah, and how Jesus reprimanded him. Admitting that both Matthew and Luke knew Mark's account, he asks whether Matthew in particular had not also known Mark's source. He makes a point of calling attention particularly to the Caesarea Philippi setting which, in the Jewish symbolism of the times, was regarded as a privileged place of revelation. Thus Matthew's structuring of the account of the confession and the first prediction of the passion seems closer to the original sequence of the traditions than Mark's amalgamation of them.

Behind the narrative of the passion prediction and Jesus' reprimand of Peter there lay another biographical apophthegm which related the reaction

of the disciples to Jesus' expressed intention to go up to Jerusalem. The community preserved the incident as a paradigm of the radical demands of following Jesus. Mark then used it to make explicit the demands of a *sequela Christi* in conformity with the *theologia crucis* that is at the heart of his Gospel. But Matthew, having both the original tradition and Mark's reworking of it before him, opted for presenting Jesus, not so much as the model of the Christian missionary proclaiming the word with confidence (Mark 8,32a), but as the model of the master who, meek and humble of heart, must accomplish the will of the Father.

Only after these densely argued pages of the component parts in the Synoptic accounts of the confession does the author finally come to the detailed examination of the Matthean *Sondergut* itself. The more commonly held opinion today is that the redactor of the First Gospel inserted the fragment of a protophany (Matt 16,17-19) into the Marcan version of the account of the confession, while the Marcan account itself is the redactional elaboration of a biographical apophthegm about the messiahship of Jesus and its rejection.

C. concludes, after his meticulous analysis of each element in Matt 16,17-19, that this Matthean *Sondergut* is a composite fragment in which tradition and redaction are intermingled; that v. 17 comes from the pen of the redactor who was inspired by the fragment of a *Redenquelle* preserved today in Luke 10,21-24; and that v. 18 is neither an investiture nor a delegation of powers to Peter. It is rather a demonstration of the fact that the initiative and the authority belong to Christ who alone is the builder, and who promises his own activity "on" the person of Peter. Moreover, the building on the rock in this verse has in view the eschatological gathering of the people of God at the definitive coming of him who prefaces his promise with the "I say to you". Jesus himself is, therefore, the principal agent in this "election saying", whose perspective is ecclesiological and not "Petrine". In Matt 16,18, Peter receives no power; the role assigned him is purely passive. The fundamental role assigned him in the oldest community traditions was — in an eminent though not exclusive way — that of the "garant concret de la foi précédemment énoncée" (p. 371). Questions about the organization and justification of the community's structure arose later. The Matthean redactor's greatest originality thus lay in his having transformed the word of revelation which initially concluded the account into a word of investiture, making the power of the keys in 16,19a (cf. Isa 22,22) the core of Jesus' declaration.

Though the logion in 18,18 is undeniably disciplinary, it should not tempt us to reduce the disciples' role to that of Christian rabbis, nor to regard the doctrinal and the disciplinary realms as mutually exclusive. Nor should the present preoccupation to distinguish "church" from "kingdom" blind us to the fact that the Matthean passage is intended to awaken and persuade the community that — within the acknowledged limits — it remains the place where the future of the kingdom and the salvation of mankind are played out. The power of the Son of Man to forgive sins "on earth" is given to men, and Matt 16,19 tells us Peter is one of them. This power conferred on Peter in v. 19a and illustrated in v. 19bc embraces all the decision activity necessary for the community's well-being.

Peter is often presented in the other Gospels as the privileged interlocutor of Jesus and the spokesman of the other disciples. This should help us determine the meaning of Jesus' declaration to Peter within the context of the First Gospel. In it Peter's "You are the Christ" is the solemnized elaboration of the confession of faith of all those who were in the boat in 14,33, "You are the son of God". The *reprise* of the logion in 18,18 is proof that the Matthean redactor does not reserve the exercise of power to Peter. In Matthew's already structured community, the ideal exercise of power was fraternal (18,15.21). Peter is presented as the prototype of those who have responsibility in the community; but he is above all the prototype of the disciple: his greatness is our greatness, his limitations our limitations, and his denials our denials.

Though Matthew does not raise the question of a successor to Peter, he presents him as the "figure de proue" (p. 382) of those who assure the effective continuity between the preaching and *exousia* of Jesus of Nazareth and the message and authority actualized today in the *ekklēsia*. To the evangelist, Peter is a figure of the past linked to a precise and particular moment in the history of salvation. This is brought out in his redactional work by the substitution of *ekklēsia* in 16,18 for the "synagogue" he found in the primitive tradition. But, whatever the problems of temporal succession in later generations, nothing in Matt 16,17-19 allows our reading it in the sense of a monarchic succession.

The risk in assessing the arguments of a careful work of exegesis like this is twofold: some readers can be so unswervingly attached to a Synoptic source hypothesis as to forget its hypothetical nature and dismiss the author's carefully nuanced and qualified statements as mere speculation, thus failing to appreciate the rationale and coherence of the arguments. Others might be tempted, the moment their ultramontane sensibility is bruised, to don the "defensor fidei" cap and dismiss the book as an attack on legitimately constituted authority, which it certainly is not. The NT exegete will hardly need the encouragement of a review to appreciate the care and the learning that has gone into the detailed and careful analysis of the Matthean confession and the related NT passages. The biblical theologian, on the other hand, will find ample opportunity to reflect on the rich insights, not only into Matthew's message, but also into his understanding of the Christian community when first it awoke to its true identity within a hostile world and began to comprehend itself in the light of its risen Lord.

3 Phillips Place
Cambridge, MA 02138
U.S.A.

Stanley B. MARROW

Franz KOGLER, *Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung* (Forschung zur Bibel 59). Würzburg, Echter Verlag, 1988. 295 p. 15,3 × 23,3. DM 39,—.

La thèse de K. se présente comme un essai réalisé à partir de l'examen d'un cas particulier (paraboles du grain de sénevé et du levain), avec l'intention de soutenir une hypothèse générale sur le problème synoptique: Mt et Lc dépendraient, indépendamment l'un de l'autre, non pas du Mc canonique que nous connaissons mais du *Deuteromarkus* (= Dmk), c'est-à-dire d'une édition postérieure de Mc. Cette dernière aurait actualisé la *Vorlage* avec le propos de l'ajuster à la situation ecclésiale et de faire face à une problématique théologique qui lui serait propre (p. 225). K. se range à l'opinion d'A. Fuchs (position que ce dernier maintient avec insistance depuis 1971) et de H. Aichinger. D'après ces auteurs, les « minor agreements » nous conduisent à l'existence du Dmk, source conçue comme une ré-élaboration de *tout* l'évangile de Mc et avec un développement théologique qui lui est propre. Nous nous trouverions devant trois étapes successives: Mc – Dmk – Mt/Lc. K. se propose de vérifier cette hypothèse en se basant sur l'un des textes synoptiques où le rapport entre les sources est le plus complexe.

Tout d'abord, K. présente les textes et leurs contextes en écartant très justement les logia 20 et 96 de l'Evangile de Thomas, qu'il considère comme matériel secondaire. Immédiatement après, il examine les études récentes et les solutions qu'elles apportent pour expliquer l'histoire de la tradition et de la rédaction de nos textes (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32.33; Lc 13,18-19.20-21). K. décrit neuf essais de solution, allant depuis la position acceptée par la majorité jusqu'aux positions soutenues beaucoup plus minoritairement. La plupart des exégètes postulent que la parabole du grain de sénevé a été transmise par la double tradition (Mc et Q), de sorte que Lc nous donnerait la version de la parabole telle qu'elle pouvait se trouver dans Q, alors que Mt aurait combiné les deux sources. La dernière opinion présentée est celle d'A. Fuchs avec sa *Deuteromarkustheorie*. Cette partie du livre (pp. 31-42) est bien travaillée, bien qu'elle soit un peu touffue. Après un bref aperçu du problème en général (ch. V) — qui semblerait mieux situé immédiatement avant le ch. VII —, K. fait une incursion à propos de l'arrière-fond palestinien de la double parabole. Il faudrait parler donc de la plante (non de l'arbre!) de sénevé, et considérer le levain comme symbole allégorique de l'orgueil et du courage en liaison avec la littérature juive.

Le corps du travail est constitué, d'une part, par le traitement des accords (« agreements ») Mt–Lc contre Mc (ch. VII) et, d'autre part, par l'essai que K. fait de reconstituer le texte hypothétique du Dmk à partir évidemment de Mc mais également à partir des deux textes qui dépendraient du Dmk (Mt et Lc) (ch. VIII + Excursus). D'après K., il y a dix-sept accords entre Mt et Lc contre Mc dans la parabole du grain de sénevé, dont cinq seraient dus à des termes qui manquent dans Mc et deux autres à un changement de construction dans la phrase. Ce chiffre contraste avec le ca-

dre synoptique de la p. 71, où on compte au maximum six accords qui méritent notre attention. K. conclut que les accords ne doivent pas être expliqués par l'existence de Q mais par une *Redaktionsstufe* (p. 76), c'est-à-dire, le Dmk. En effet, une analyse minutieuse, examinant chaque détail de Mc 4,30-32, amène l'auteur à reconstruire un texte (Dmk) (pp. 294-295, non-numérotées), dont le début ressemble à Luc (cf. Lc 13,18-19a); le corps de la parabole serait matthéen (cf. Mt 13,32). D'autre part, en ce qui concerne la parabole du levain, le parallélisme verbal entre Dmk et Lc 13,20-21 serait total.

Les dernières pages de la thèse (pp. 188-228) sont consacrées au processus tradition-rédaction des deux paraboles depuis le Jésus historique, en passant par la tradition primitive jusqu'à Mc, Dmk et Mt/Lc. D'après K., la parabole, située au niveau-Jésus, veut montrer le contraste entre le début insignifiant du Royaume et son succès final; plus encore, au moyen de la référence à Ez 17,23, le thème du Royaume est lié ainsi au thème du Messie: l'œuvre messianique de Jésus est le commencement du Règne de Dieu. La tradition ecclésiale primitive et Mc auraient maintenu cette conception, typique de Jésus, conception qui correspond en même temps à la situation historique des débuts de la communauté. Dmk serait le responsable de l'introduction de l'idée de croissance comme idée centrale. De cette façon, la parabole du grain de sénevé aurait changé de perspective, en passant d'une parabole de contraste à une parabole de croissance. La référence à Dan 4 (mission des gentils!), ainsi que l'ajout de la parabole du levain, auraient contribué à l'introduction de cette idée. En outre, K. est convaincu que déjà au niveau-Dmk on pourrait constater une identification consciente entre le Royaume de Dieu et l'Eglise *et* une attention spéciale sur la personne et l'autorité de Jésus. De leur côté, Mt et Lc maintiendraient ces coordonnées et insisteraient sur la diffusion du message et la mission universelle.

La thèse de K. s'achève avec un résumé de sa position sur le Dmk comme «l'unique explication possible de l'interdépendance synoptique» (p. 218). On mentionne (pp. 226-228) quelques exégètes qui se sont montrés plus ou moins favorables au Dmk dans leurs recensions des ouvrages d'A. Fuchs et de H. Aichinger.

L'étude K. veut être un apport particulier à une thèse qui se présente comme solution d'une bonne partie du problème synoptique et comme *point de départ* du travail. Par conséquent, nous nous trouvons devant les inconvénients d'une défense. La méthodologie du livre est correcte. K. s'est informé abondamment sur le sujet qu'il étudie et il connaît l'état de la recherche des deux paraboles. L'analyse est menée avec rigueur. La structure de la thèse est convenable, même si on laisse de côté les approches rédactionnelles sur l'encadrement des paraboles dans chaque évangile et le dialogue avec les études précédentes sur le Dmk.

De toute façon, on dirait que K. ne se rend pas suffisamment compte que la position qu'il propose est tout à fait minoritaire. Autrement dit, il ne suffit pas de présenter les positions contraires et ensuite proposer son propre point de vue, mais il faut expliquer les raisons qui conduisent à refuser les positions d'autrui, en montrant les points faibles qu'elles manifestent et qui pourraient mener à d'autres vues. Dans ce sens, un débat avec ceux qui

défendent Q comme source commune à Mt et Lc pour nos deux paraboles aurait été souhaitable. K. se limite à affirmer que Dmk est une hypothèse valable, l'unique hypothèse valable, mais à mon avis, il ne discute les raisons pour lesquelles Q ne l'est pas. Ce manque d'attention à l'hypothèse Q conduit K. à «tirer l'argumentation» en faveur de Dmk. P.e. à la p. 46 il écrit qu'aucun des auteurs qui placent le grain de sénevé dans Q n'a pu justifier son point de vue. Et il poursuit en disant que seuls les «agreements» amènent ces auteurs à proposer l'hypothèse Q. Par contre, K. manifeste que Dmk est une explication *positive* de ces accords.

Je pense que ces qualifications (positive pour Dmk et négative pour Q) sont plutôt surprenantes. L'exégète qui travaille avec l'hypothèse Q ne tombe pas dans un cercle vicieux ni ne se trouve dans une contradiction: il poursuit avec méthode un *principe* d'évidence, déductible des ressemblances entre Mt et Lc dans quelques textes synoptiques. On peut parler de la même manière à propos des textes de la triple tradition, où les modifications des rédacteurs matthéen et lucanien expliquent l'usage de Mc canonique comme source commune. D'autre part, l'exégète qui propose l'hypothèse Dmk doit être conscient que le texte qui en résulte est une reconstruction et, en conséquence, un texte hypothétique. Sans une bonne marge de prudence, on peut arriver à des négations surprenantes, comme p.e. la provenance de la parabole du levain de la source Q, même si dans ce cas le parallélisme entre Mt et Lc est presque total. L'argumentation, appliquée à cette parabole et basée sur l'*Aufeinanderfolge* (p. 64 et pp. 178ss.), ne donne pas d'appui à l'hypothèse Dmk, mais, au contraire, elle présente des difficultés considérables.

Si nous arrivons aux détails de l'analyse, l'étude de K. présente des points fort discutables. D'après K., la demande initiale de la parabole du grain de sénevé (Lc 13,18) appartient à Dmk, lequel aurait amélioré le texte de Mc. Par conséquent, K. affirme que Lc 13,18 ne reproduit pas Q (p. 99). Mais nous trouvons une formule semblable à celle-ci dans Lc 6,47-48 (parabole des deux maisons) et une formule de parallélisme *verbal* dans Lc 7,31-32 (parabole des enfants sur la place). Il s'agit de deux textes Q qui auraient mérité une discussion, avant d'écarter la possibilité que la source de Lc 13,18-19 soit Q. D'autre part, le texte de la parabole dans Lc 13,19 est plus court que celui de la source proposée par K., c'est-à-dire, le Dmk. Ce fait contredit la tendance démontrée par le rédacteur lucanien de ne pas abréger les paroles (et paraboles!) de Jésus que la tradition lui a transmises.

En définitive, la reconstruction proposée, au lieu de résoudre quelques problèmes, en pose d'autres. Le livre de K. nous montre que la théorie des deux sources ne peut pas être appliquée de façon mécanique, mais que dans *chaque cas* le processus tradition-rédaction a suivi des chemins différents. En conséquence, la question n'est pas celle des nouvelles alternatives (K. insiste sur le fait que Dmk est une solution nouvelle!), mais il faut se poser la question des mécanismes qui ont pu régler la transmission/modification des logia de la tradition. P.e. il est clair que la parabole du grain de sénevé dans Mc 4,30-32 a des résonances proches de Jésus, mais que, par contre, cette parabole dans Q (cf. Lc 13,18-19) semble avoir subi un processus de stylisation. J'oserais affirmer que la parabole du levain, placée par la tradition à côté de la parabole du grain de sénevé, a pu exercer une influence sur cette

dernière et a pu la convertir en une parabole symétrique à la parabole du levain. Dans ce cas, il ne serait peut-être moins difficile d'expliquer l'apparition du verbe «croître» comme mot-synthèse des deux étapes successives (reliées par le verbe *anabainō*) qui se trouvent dans la parabole de Mc.

La recherche de K., menée avec compétence et enthousiasme, ne paraît pas donner une réponse exacte aux problèmes posés par le rapport entre les trois synoptiques dans le cas de la double parabole étudiée. Elle pourrait même en créer de nouveaux: l'auteur s'est-il rendu compte du «minor agreement» qui apparaît entre Mt et Mc (*speirō*) contre Dmk et Lc (*ballō*) dans la reconstruction qu'il nous propose?

Cami de l'Horta, 7
43470 La Selva del Camp
Tarragona
España

Armand PUIG I TÀRRECH

Varia

A. A. LONG – D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers.* I: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary; II: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge, Cambridge University Press, 1987. XV-512 p.; X-512 p.

Anyone who has worked in the Stoics and Epicureans will be immediately aware of the immense contribution which Long and Sedley have made with these two volumes. An ideal partnership! Long is well-known for his work on Hellenistic philosophy, in particular the Stoics, while Sedley is one of the foremost authorities on Epicureanism. Up to now the major Epicurean texts have been rather accessible, though the best editions were in Italian. Even so, newer discoveries and adequate commentary have been missing. The Stoic texts, like Stoicism itself, were something of a monster, aggravated by the Von Arnim edition of the fragments, badly printed, due to conditions shortly after the Second World War, and without commentary or translation. The first volume of *Hellenistic Philosophers* contains a short introduction to the schools, translations of the texts, and commentary about equal in space to the translations. The second consists of beautifully printed Greek texts with a basic apparatus criticus, and a philosophical and linguistic commentary related to the Greek. Twenty-three pages of indices (glossary, sources, philosophers, topics) conclude the first volume; a bibliography of thirty-six pages (655 entries) according to the arrangement of material, the second.

Previous editions have tended to follow the traditional chronological order of the authors, with subdivisions according to subject. Long and Sedley, however, treat the matter by schools, immediately followed by

topics. Thus we find: Early Pyrrhonism (13-24), Epicureanism (25-157), Stoicism (158-437), The Academics (438-467), The Pyrrhonist Revival (468-488). Within these divisions follow — for the Epicureans — Physics, Epistemology, Ethics and — for the Stoics — Ontology, Logic and Semantics, Epistemology, Physics, and Ethics. This procedure facilitates consultation and the commentary, but does present an author's work piecemeal, makes it difficult to locate the traditional numbering, and sometimes sets traps for the unwary. For example, at times the brilliant but idiosyncratic Lucretius seems to push Epikouros into the *intermundia*. A non-expert might overlook the deviations, which have been keenly unmasked, and the diachronic aspects, interlaced in the commentary as they are.

The Epicurean and Stoic schools should be of most interest, and, within them, topics such as the nature of Epicurean gods, free will and ethical values, and the Stoic concepts of fate, free will, the end of the world, time, and eternity. An open-minded reader can learn much from the judicious selection and arrangement of texts and the quality and accuracy of the philosophical comment.

Was Epikouros a real atheist or just a practical one? Most scholars would opt for practical atheism: the gods are splendid models of ideal human behavior and beatitude, but otherwise useless and inconsequential, having no influence upon this world. Sedley earlier toyed with the idea that the gods were simply mindless streams of images (*eidola*) and nothing else. This attractive interpretation is reasserted here, but with a little more finesse: Epikouros may deliberately have disguised his real views to avoid social and political consequences, or may have been somewhat reluctant to push his principles to their logical conclusion; for nothing corporeal can last forever (outside the individual atoms), and otherwise the marginality of the gods remains inexplicable (144-149). However, some aspects of Sedley's interpretation appear a bit too ingenious.

Also very convincing is his presentation of the goal (*telos*) in Epicurean philosophy, often designated as pleasure (*hedone*), or freedom from mental disturbance (*ataraxia*). But Sedley, typically, makes a number of acute distinctions. The beginning and greatest good for living pleasurably, and far more important than "*philosophia*" ("love of theoretical wisdom"), is "prudence" (*phronesis*) (which Sedley might better have translated "practical wisdom"), in many respects the most important goal of Epikouros' philosophy. This generates the other virtues and provides the "sober reasoning" necessary for correct choices (114). (Biblical scholars might note a possible relation to the Book of Wisdom in Epikouros' emphasis on *phronesis*, as well as the predilection of both Epikouros and Wisdom for the word *aphtharsia* [immortality].) But for Epikouros, only the atoms and the void — not so likely in Epikouros, the gods — have absolute *aphtharsia*. Pleasure is primary but involves such non-corporeal elements as the delights of friendship (*philia*) and philosophy. *Ataraxia*, on the other hand, is the supreme hallmark of the blessed life (124).

Discussions of free will run up against the conundrum of the "swerve". According to Cicero a swerve in the atoms is necessary to

explain free will, and the doctrine appears in the later Epicurean, Diogenes of Oinoanda (106, 110). Sedley, who is uncomfortable with the "materialist" label tacked on Epikouros, argues against simple recourse to the swerve (107, 110). Rather, a determined foe of mechanistic determinism, Epikouros affirmed "the reality and causal efficacy of the self and its volitions as something over and above the underlying patterns of atomic motion" (109). As in the modern theory of Emergence, "matter in certain complex states assumes non-physical properties, which in turn bring entirely new causal laws into operation". A minimum degree of indeterminism (the swerve) permits the non-physical cause, volition, to affect the atoms (of which it is a property) "not by overriding physical laws, but by choosing between the alternative possibilities which the laws of physics leave open" (111).

Disturbing, though, is the treatment of Epikouros' position on marriage (I, #22Q, 133; II, 141-142). In the somewhat incoherent text at issue, Diogenes Laertios relates the ideals of the "sage", including those regarding love and marriage: "he will not fall in love"; love (*eros*) is not "divinely inspired" (θεόπεμπτος); "no one was ever better off through sexual relations (συνουσία) and he should consider himself lucky if not harmed". Then we surprisingly hear "he will marry and raise a family" — followed by "occasionally he will marry according to special circumstances in his life" (10.118-119). The Loeb, Gigante, and Isnardi Parente (with some reservations), among others, change the text (καὶ μὴν καὶ giving way to καὶ μηδὲ καὶ, οὐδὲ, οὐδὲ μὴ, or the like), and translate "nor, again, will the wise man marry and raise a family". Long and Sedley — who omit "*eros* is not divinely inspired" — like Arrighetti, retain the MS reading. The opposite reading (presuming that love and marriage are not totally incompatible) seems correct to the reviewer, and has been argued for convincingly by C.W. Chilton, "Did Epicurus Approve of Marriage? A Study of Diogenes Laertius X, 119", *Phronesis* 5 (1960) 71-74, and more recently, A. Barigazzi, "L'amore: Plutarco contro Epicuro", in I. Gallo, ed., *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco* (Ferrara 1988) 89-108 — who sees (102) Epikouros so understood by Plutarch (*Erotikos* 767C). Neither in the commentary nor apparatus does the reader get a whiff of this smoking gun.

Like the Loeb, the translations are faithful to Epikouros' elegant, abstract style, but the new translations are more suggestive of the Greek, and also more puzzling at times. The Loeb version on *autarkeia* reads:

> Again we regard independence of outward things as a great good, not so as in all cases to use little, but so as to be contented with little if we have not much, being honestly persuaded that they have the sweetest enjoyment of luxury who stand least in need of it, and that whatever is natural is easily procured and only the vain and worthless hard to win.

The new version:

> We also regard self-sufficiency as a great good, not with the aim of always living off little, but to enable us to live off little if we do not

> have much, in the genuine conviction that they derive the greatest pleasure from luxury who need it least, and that everything natural is easy to procure, but what is empty is hard to procure.
>
> (#21B, p. 114, *Letter to Menoeceus* 10.130)

"Self-sufficiency", like "independence of outward things", is somewhat misleading but identifies *autarkeia*. The Loeb's "vain and worthless" at first sight is preferable to the literal, and not particularly philosophical "empty", but the new version hints (unintentionally?) at the important Epicurean concept of the "void" (κενόν).

Stoicism, in the topics more interesting for biblical scholars, presents fewer problems; but Long, too, is stimulating and challenging. "In abstraction from matter (an impossibility) god is not fire but an intelligent energizing power" (278). Long does not relate the Stoic god to evolution (a term significantly absent from the index). He might have noted the necessity for the Stoic god (the Logos) to exist in matter if any evolution is to proceed (a problem faced by Teilhard de Chardin). But we do find something analogous in Long: god does not "seed" the world and then leave it to its own devices; "he is in his own identity the causal chain of fate; his own life-history is co-extensive with that of the world which he creates" (277).

The Stoic version of the "fire next time", the *ekpyrosis*, is a kind of *rite de passage*, a natural change, where there is no "everlasting single world-order, but an everlasting succession of worlds which manifest exactly the same order" (279). Thus, the conflagration "completely instantiates god's providence" (279), and "what brings the present world-order to an end is that state of the universe, which in its total goodness and wisdom, will ensure the reconstitution of world-order in the best possible way" (279). However, the doctrine does not explain why the "conflagration", having produced a world "which completely instantiates god's providence", immediately begins to change to a world which only incompletely "instantiates" it (a doctrine called "inessential and encumbering" by F. H. Sandbach, *The Stoics* [London 1975] 123, to whom I am grateful for this observation and for other helpful comments on this review). In fact the later Stoic Panaitios (*c.* 185 BC - *c.* 110 BC) abandoned the *ekpyrosis*.

The clock model explains time and eternity. "At twelve o'clock, as it were (the planets in the same position) one world ends and another begins"; but "the clock of the great year stops for the duration of the conflagration, which is both the effect of the preceding world and the cause of the next one" (311). Long also discusses Stoic differences over "the recurrence of the *same* things" (312). Observing that in this brave new world, time must be extended — astoundingly for Greek philosophy — beyond the duration of the cosmos as an ordered system, he makes the attractive suggestion that during the conflagrations time continues as the sequence of god's providential thoughts (310-311). However, it is not clear whether the *ekpyrosis* is to be regarded as a continuing state, self-identical at succeeding moments, or whether it immediately begins to decay, thus articulating movement and time once again. The reader whose appetite is

only whetted can continue the discussions of endless repetition, closed and circular time, temporal direction, guaranteed future, simultaneous selves, backward causation, durational and non-durational eternity in the Stoics (as well as the time-atoms of the Epicureans) in R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London 1983) 21-27, 98-112, 371-377, and *Matter, Space and Motion* (Ithaca 1988) 160-185.

Long suggests that Zenon and Kleanthes "may have entertained no more than the traditional Greek picture of fate as the preordainment of certain landmarks in individual lives and in human history; a victory, a hero's return home, an illness, someone's murdering his father, the date of his own death". Such events occur, do what we may. But in Chrysippos, rather than threaten our independence, predestination provides "precisely the context for autonomous moral choice" (342). Fate should not be seen as the entire causal nexus, but as the set of triggering or "preliminary" causes (343). The major share of responsibility belongs to the primary, not the triggering cause. Assent is not necessitated. The dangled carrot causes the donkey to move, but does not *compel* it, however inevitable; the principal cause is the donkey's own stupidity (393).

Stoic predetermination, in the author's view, is a sublime source of comfort. The originality of this concept of fate is, in fact, its optimism, its "thoroughly providential aspect" (392). In this, the best of all possible worlds, our role, however minor, is important; our own tragedies, since they are predetermined, complete god's wonderful masterpiece — identifiable in a sense with himself — where evil, relatively speaking, is minuscule and good always triumphs.

In conclusion, the two volumes are a great contribution, resurrecting (sometimes the bones of) the "Hellenistic philosophers" from their dusty graves and inspiring them with life and *logos*. The splendidly-printed volumes maintain the high standards of the Cambridge Press.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Frederick E. BRENK

Aurora LEONE, *Gli animali da trasporto nell'Egitto greco, romano e bizantino* (Papyrologica Castroctaviana 12). Roma, Pontificio Istituto Biblico – Barcelona, Seminario di Papirologia, 1988. 102 p. 16 × 21,5. Lit. 19.500.

In this small book Ms. Leone, author of some fine studies on the palaeography of biblical papyri, attempts to provide a comprehensive study of transport animals in Greek, Roman and Byzantine Egypt. Such an effort, resulting in the first monograph devoted to land transport in Hellenistic Egypt, is greatly to be welcomed, since this topic has received little attention to date.

L. doesn't consider transport from a mere economical point of view, but chooses to focus her attention on animals. This approach is original and innovative. Actually, the book only deals with two important transport animals, the donkey and the camel. Although the introduction of the horse had a limited effect on transportation in Egypt, this subject should have been brought up here, rather than in a forthcoming volume on *animali "minori"* (p. 5). The same applies for the mule (cf. H. Hauben, "Onagres et hémionagres en Transjordanie au IIIe siècle avant J.-C.", *AncSoc* 15/17 [1984/86] 89-111) and the ox. Papyrological evidence clearly proves that the latter played a more important role in land transport that was hitherto accepted.

The book is arranged in two parts: *gli* "ὄνοι" and *i* "κάμηλοι". Each section starts with a chronological list of papyrological references, according to types of documents (accounts, sales, leases, letters, petitions, receipts, etc.). The same list is then repeated with a further subdivision into juridical, administrative and private documents. The discussion proper painstakingly clings to this arrangement.

My remarks concern three main categories: (1) deficiencies in quotations and treatment of both primary and secondary sources, (2) inaccurate methodology, and (3) absence of serious discussion.

1. Numerous minor errors might have been avoided easily. Since a complete list of corrections would fill several pages, I will confine myself to the most obvious. Many inaccurate references to papyri lead to confusion. Thus the reader is supposed to guess that *P. Zen.* refers to *P. Col. Zen.* There are plenty of wrong text numbers, e.g. *P. Oxy.* XXIII 2425 for *P. Oxy.* XXIV 2425 (pp. 10, 43), *BGU* IV 1086 for 1066 (pp. 11, 19, 22), *PSI* I 22 for 38 (pp. 11, 19). Some references are entirely untraceable, for instance *PSI* III 388 on pp. 9, 27 and 29. Most of these mistakes recur throughout the whole book, e.g. for papyri of the Heroninos Archive, one is referred to *PSI* II instead of *P. Flor.* (pp. 33, 34, 43, 69, 70, 71).

More serious remarks concern the abundance of errors in fact. Many papyri are wrongly dated, e.g. *BGU* III 806: 2nd instead of 1st cent. AD (pp. 12, 19, 23), *BGU* VIII 1824 and 1857: 1st cent. AD instead of 1st cent. BC (pp. 15, 19, 23). The purport of the text is often distorted. Sometimes details are rendered inaccurately, sometimes the content is misinterpreted. Thus, the expression "τιμῆς ἀργυρίου τάλαντα δέκα καὶ δραχμὰς τετρακισχιλείας" in *P. Oxy.* XIV 1708 is understood as *quattromila drachme d'argento, corrispondenti ai venti* [*sic*] *talenti romani* (p. 20) though it means, of course, 10 talents 4,000 drachmae (similar cases occur on p. 21, 55, 56, 59, 62). Moreover, it would have sufficed to read through *BGU* II 427 thoroughly to notice that the extremely low amount of 100 dr. can't possibly represent the cost of a camel (pp. 56-57). Surely, these 100 dr. constitute only a part payment of the price. The alledged tax evasion is out of the question here! L. depicts the situation in *P. Lond.* I 333 as an endearing family scene: Pabous would sell to his mother and sisters two camels for a mere 400 dr. (p. 58). Actually, we're dealing with an ordinary transaction: the three women purchase from him his third share in two

camels. The κάμηλοι δεσποτικοί from *P. Oxy.* I 43 are mistakenly interpreted as *camelli privati* (p. 73). The ensuing conclusions concerning the lack of camels in the Roman army of Egypt are wrong as well.

The modern literature doesn't seem to be treated with more care. The bibliographical data display an alarming number of misspelled words and are sometimes twisted beyond all recognition. Some examples may again suffice. D. Rathbone's article in the volume *Trade and Famine in Classical Antiquity*, ed. by P. Garnsey and C. R. Whittaker (Cambridge 1983), appears as: *The grain trade and grain shortages in the Hellenistic East, Trade and Femine* [*sic*], in "Classical Antiquity" 2 (1983) 45-55 (pp. 7, 90). Most references to literature at the bottom of the pages are superfluous. For a better understanding of complex topics, the reader is repeatedly referred to general manuals such as O. Montevecchi's *La Papirologia*. An allusion to the Zenon Archive is provided with a lengthy bibliography, including some very specialised essays (p. 65), yet the most important reference book, *A Guide to the Zenon Archive*, comp. by P. W. Pestman (Leiden 1981), remains unmentioned. As to the introduction of the *nomisma* (= *nomismation*, i.e. the *solidus*) in fourth-century Egypt, one will hardly find any information about this in J. N. Svoronos, *Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων* (Athens 1904).

2. Considering the peculiar approach to sources it is not surprising that L.'s book lacks methodological refinement. The basic tools for the study of papyrological documents have been disregarded. A simple consultation of the *Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden* might have led to the correction of many mistakes, e.g. it would have drawn her attention to the re-edition of *P. Petrie* II 40a (erroneously referred to as *P. Petrie* II 40 on p. 45) as *W. Chr.* 452. According to this new version, the papyrus is inappropriate to the subject dealt with.

Although large parts of the book consist of lists (pp. 9-18, 19-20, 27-29, 43, 48-53, 54, 63-64, 76-77), the latter only contain a fraction of the relevant material. This becomes obvious when one compares the author's list of *contratti di vendita* of donkeys (pp. 11-12) with the similar list provided by H.-J. Drexhage, "Eselspreise im römischen Aegypten. Ein Beitrag zum Binnenhandel", *Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte* 5 (1986) 34-48. Whereas Drexhage mentions some 65 documents for the Roman period (i.e. until *c.* 280 AD) only, L.'s list, covering the Ptolemaic, Roman and Byzantine periods, doesn't reach more than 21 items. Even a comparison with older compilations raises objections against L.'s lists. For instance her heuristics don't yield more than thirteen examples of *dichiarazioni* for camels, whereas S. Avogadro found thirty-one such declarations as early as 1935 ("Le ἀπογραφαί di proprietà dell'Egitto greco-romano", *Aegyptus* 15 [1935] 133). One wonders what the purpose of such lists could possibly be, and the value of generalised conclusions based on partial evidence is highly questionable. Most startling is the conclusion "*i nostri documenti vanno a riguardo con un crescendo dal IIp al VIIp*" (p. 61) — derived from a mere four references. The incomplete material doesn't allow statements such as "*i documenti non forniscono, infatti, alcuna*

notizia in merito a eventuali ricoveri per ὄνοι" (ibid.). Clearly L. overlooked, for instance, *P. Abinn.* 62, where a στάβλον τῶν ὄνων is mentioned.

One might also object to the exclusive use of papyrological sources. The valuable information provided by classical authors, inscriptions and especially archaeozoological data have been left out completely. Let it be noted in passing that the author handles a very restrictive concept of *documenti papiracei.* Ostraka are systematically disregarded, with the exception of *BGU* VI 1351 and 1353, incidentally referred to as *papiri* (p. 74).

3. The most serious point, however, to be held against L.'s work is its conceptual weakness. Although R. Delort's admirable book, *Les animaux ont une histoire* (Paris 1984), is justly praised in the introduction, it has unfortunately not set an example for L.'s research. Despite the author's claims to place the transport animals in the forefront of her book, the reader is left with the impression that only the very sources retain a prominent place. This book does indeed deal with papyri rather than with animals. The division into administrative, juridical and private texts, which is hardly relevant for the subject treated here, is never transgressed for the sake of a coherent discussion. Thus, topics which are logically connected have been disrupted. Being treated in this way, the material doesn't yield more than a kind of τόμος συγκολλήσιμος with abstracts of a (parcel of) the papyri concerning transport animals. It seems that this research aimed at compiling an anthology, but failed to provide the texts and gave non-committal comments instead.

No wonder, then, that the results are not exceptional. After some eighty pages of difficult reading, the reader is confronted with the well-known fact that in Egypt donkeys were comparatively more important than camels (cf. the brilliant essay by R.S. Bagnall, "The Camel, the Wagon, and the Donkey in Later Roman Egypt", *BASP* 22 [1985] 1-6), and that both were treated with some respect.

Finally, it seems that the whole point was to prove the common knowledge that Egypt did not differ from the rest of the ancient world in that *enorme è l'importanza attribuita agli animali da trasporto da tutte le popolazioni del mondo antico intensamente dedite alle attività commerciali* (p. 7). It's a pity Ms. Leone missed the opportunity to tell us what exactly this statement means.

Wilfried VAN GUCHT

Universität Trier
Forschungszentrum
Griech.-Römisches Ägypten
Postfach 3825
D-5500 Trier

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 1989-1990. I semestre

Auditores inscripti erant 305, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	8	273	16	297
Fac. Orientalistica	—	3	5	8
Universi	8	276	21	305

Nationes	60	Alumni	305
Dioceses	152	Alumni	160
Inst. Religiosorum	51	Alumni	109
Inst. Religiosarum	15	Alumnae	15
Ex statu laicali	21	Alumnae	13
		Alumni	8

Laureae

Laureae in Re Biblica digni declarati sunt:

PAK, James Yeong Sik (02.02.1990). *Paul as Missionary. A Comparative Study of Missionary Discourse in Paul's Epistles and Selected Contemporary Jewish Texts* (Cum laude). Moderator: A. VANHOYE.

ROURE MUNTADA, Joan, O.S.B. (26.01.1990). *Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26. Antecedentes y medios literarios* (Magna cum laude). Moderator: F. LENTZEN–DEIS.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

ABELA, Anthony, *The Themes of the Abraham Narrative. Thematic Coherence Within The Abraham Literary Unit Of Genesis 11,27–25,18.* Malta 1989.

ELLIOTT, Sister M. Timothea, R.S.M., *The Literary Unity of the Canticle* (Europäische Hochschulschriften Series XXIII Vol. 371). Frankfurt am Main 1989.

HA, John, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181). Berlin–New York 1989.

IM, Seung-Phill, *Die "Unschuldserklärungen" in den Psalmen.* Seoul 1989.

MAEIJER, F. J. M., *Elisha as a Second Elijah in the period of the Prophetic Actions against the Baal Policy of the House of Ahab (I Kings 16,29–II Kings 11,20)* (extractum). Apeldoorn 1989.

MULLOOR, Augustine, O. C. D., *Jesus' Prayer of Praise. A study of the meaning and function of MT 11,25-30 in the first gospel* (extractum). Rome 1989.

TOSCO, Lorenzo, *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio. Studio del genere letterario e della funzione di At 5,1-11 e 13,4-12* (Supplementi alla Rivista Biblica 19). Bologna 1989.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

La liste ci-dessous comprend tous les livres adressés à *Biblica* qui sont en rapport avec les études bibliques, y compris ceux qui ne pourront faire l'objet d'un compte rendu. En signalant un ouvrage, la Revue ne se prononce pas à son sujet.

Les livres envoyés à la Revue ne seront pas retournés à l'expéditeur, même si aucun compte rendu n'en est publié (à moins qu'ils n'aient été envoyés sur demande de la Direction).

Les livres et les articles ou extraits de revues qui nous sont adressés seront communiqués au directeur de l'*Elenchus of Biblical Bibliography*.

Prière d'adresser les envois à la «Direction de *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, 00187 Rome, Italie».

Vetus Testamentum

Andersen, Francis I. – **Forbes,** A. Dean, *The Vocabulary of the Old Testament*. Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989. VIII-721 p. 23,3 × 27,8. Lit. 73.500.

Botterweck, G. Johannes – **Ringgren,** H. – **Fabry,** H.-J. (Hrsg), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Band VI, Lieferung 11 (Spalte 1249-1274, Register und Titelbogen zu Band VI). Stuttgart, Kohlhammer, 1989. 17,6 × 25,4. DM 62,80.

Breckelmans, C. (ed.), *Questions disputées d'Ancien Testament*. Continuing Questions in Old Testament Method and Theology. Revised and enlarged edition (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 33). Leuven, University Press – Leuven, Peeters, 1989. 250 p. 16 × 24,5. 1200 BF.

Brenner, A., *The Song of Songs* (Old Testament Guides). Sheffield, JSOT Press, 1989. 106 p. 13,7 × 21,5. £4.95 – $7.95.

Chiesa, Bruno, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale* (Studi Biblici 85). Brescia, Paideia Editrice, 1989. 209 p. 13,5 × 20,5. Lit. 25.000.

Cimosa, Mario – **Alonso Schökel,** Luis – **Ska,** Jean Louis – **Virgulin,** Stefano – **Votto,** Silvano, *Creazione e Liberazione* nei libri dell'Antico Testamento (In Ascolto – Commento pastorale). Leumann (Torino), Editrice Elle Di Ci, 1989. 118 p. 14 × 21. Lit. 10.000.

Clements, R. E., *Deuteronomy* (Old Testament Guides). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989. 104 p. 14 × 21. £4.95 – $7.95.

Cloete, Walter Theophilus Woldemar, *Versification and Syntax in Jeremiah 2–25.* Syntactical Constraints in Hebrew Colometry (SBL Dissertation Series 117). Atlanta, Scholars Press, 1989. IX-257 p. 14 × 21,5. Cloth: $16.95 ($10.95); paper: $10.95 ($7.95).

Dozeman, Thomas B., *God on the Mountain.* A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19–24 (SBL Monograph Series 37). Atlanta, Scholars Press, 1989. IX-224 p. 15 × 23. Cloth: $26.95 ($17.95); paper: $17.95 ($11.95).

Eslinger, Lyle, *Into the Hands of the Living God* (JSOT Supplement Series 84 – Bible and Literature Series 24). Sheffield, JSOT Press, 1989. XII-272 p. 14 × 22. £20.00 – $35.00.

Evans, Craig A., *To See and Not Perceive.* Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation (JSOT Supplement Series 64). Sheffield, JSOT Press, 1989. 261 p. 14,3 × 22. £23.50 – $37.50.

Fernández Marcos, Natalio – **Busto Saiz,** José Ramón, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega I:1-2 Samuel* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 50). Madrid, Instituto de Filología, C.S.I.C., 1989. LXXXIX-174 p. 17 × 24.

Fischer, Georg, *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4) (Orbis Biblicus et Orientalis 91). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 262 p. 16 × 23,5.

Gammie, John G., *Holiness in Israel* (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, Fortress Press, 1989. XV-215 p. 14 × 21,5.

Gnuse, Robert, *Heilsgeschichte as a Model for Biblical Theology.* The Debate Concerning the Uniqueness and Significance of Israel's Worldview (College Theology Society Studies in Religion 4). Lanham, University Press of America, 1989. VIII-179 p. 13,5 × 21,5. Cloth: $24.75; paper: $12.75.

Grossberg, Daniel, *Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry* (SBL Monograph Series 39). Atlanta, Scholars Press, 1989. IX-111 p. 15 × 23. Cloth: $19.95 ($12.95); paper: $12.95 ($8.95).

Ha, John, *Genesis 15.* A Theological Compendium of Pentateuchal History (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 181). Berlin, De Gruyter, 1989. XII-244 p. 16 × 23.

Hubbard, Robert L., Jr., *The Book of Ruth* (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, Eerdmans, 1988. XIV-317. 13,5 × 22. £20.95.

Kamin, Sarah – **Saltman,** Avrom, *Secundum Salomonem.* A 13th Century Latin Commentary on the Song of Songs. Ramat Gan Bar-Ilan University Press, 1989. 101-99 p. 17,5 × 24,5.

Maillot, Alphonse, *Eve, ma mère.* La femme dans l'Ancien Testament (et dans quelques civilisations proches). Paris, Letouzey & Ané, 1989. 183 p. 15,5 × 23. 120 FF.

O'Brien, Mark A., *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (Orbis Biblicus et Orientalis 92). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. XIII-319 p. 16 × 23,5. 86,00 FS.

Origène, *Homélies sur Ezéchiel.* Texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel **Borret,** s.j. (Sources Chrétiennes 352). Paris, Les Editions du Cerf, 1989. 525 p. 12,5 × 19,5. 292 FF.

Rodriguez Morano, Ciriaca, *Glosas Marginales de "Vetus Latina" en las Biblias Vulgatas Española 1–2 Samuel* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 48). Madrid, Instituto de Filologia, C.S.I.C., 1989. LIV-57 p. 17 × 24,5.

van der Woude, A. S. (ed.), *The World of the Old Testament.* Bible Handbook, Volume II. Michigan, Eerdmans, 1989. XI-300 p. 17,5 × 24. £19.50.

Vetus Latina. Dei Reste der Altlateinischen Bibel. 12. *Esaias.* Fascicule 4. Is 7,14–10,19. Edidit Roger Gryson. Freiburg, Herder, 1989. 241-320 p. 24 × 31,8.

Waltke, Bruce K. – **O'Connor** M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax.* Winona Lake, Eisenbrauns, 1990. XIII-765 p. 21,5 × 26. $37.50.

Wright, Benjamin G., *No Small Difference.* Sirach's Relationship to its Hebrew Parent Text (Septuagint and Cognate Studies 26). Atlanta, Scholars Press, 1989. XX-354 p. 14 × 21,5. Cloth: $19.95 ($12.95); paper: $12.95 ($8.95).

Novum Testamentum

Aletti, Jean-Noël, S. J., *L'art de raconter Jésus Christ.* L'écriture narrative de l'évangile de Luc (Parole de Dieu). Paris, Editions du Seuil, 1989. 258 p. 13,8 × 25. 120 FF.

Beavis, Mary Ann, *Mark's Audience.* The Literary and Social Setting of Mark 4.11-12 (JSNT Supplement Series 33). Sheffield, JSOT Press, 1989. 261 p. 14 × 22. £25.00 – $43.50.

Beker, J. Christiaan, *Paul the Apostle.* The Triumph of God in Life and Thought. Edinburgh, T & T Clark, 1989. XXI-452 p. 15,5 × 23,5. £12.50.

Boismard, Marie-Emile, *Moïse ou Jésus.* Essai de Christologie Johannique (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 85). Leuven, Peeters–Leuven, University Press, 1988. XVI-240 p. 16 × 24,5. 1.000 BF.

Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/1). Zürich, Benziger Verlag – Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989. VIII-524 p. 16,5 × 24. DM 128.

Coppens, Joseph, *Le Messianisme et sa relève prophétique*. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 38). Leuven, University Press – Leuven, Peeters, 1989. XIII-265 p. 16 × 24,5. 1000 BF.

Dupont, Jacques (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie*. Nouvelle édition augmentée (BETL XL). Leuven, University Press – Leuven, Peeters, 1989. 462 p. 16 × 24,3. 1.500 BF.

Gebauer, Roland, *Das Gebet bei Paulus*. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien. Giessen, Brunnen, 1989. XIV-393 p. 14 × 21.

Geddert, Timothy J., *Watchwords*. Mark 13 in Markan Eschatology (JSNT Supplement Series 26). Sheffield, JSOT Press, 1989. 352 p. 14,5 × 22. £25.00 – $37.50.

Ghiberti, Giuseppe, *Spirito e vita cristiana in Giovanni* (Studi Biblici 84). Brescia, Paideia Editrice, 1989. 189 p. 13,5 × 20,5. Lit. 20.000.

Gourgues, Michel, *Le crucifié*. Du scandale à l'exaltation (Collection Jésus et Jésus-Christ 38). Montréal, Bellarmin – Paris, Desclée, 1989. 178 p. 15 × 22,5.

Hansen, G. Walter, *Abraham in Galatians*. Epistolary and Rhetorical Contexts (JSNT Supplement Series 29). Sheffield, JSOT Press, 1989. 324 p. 14,5 × 22. £23.50 – $37.50.

Johnson, E. Elizabeth, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11* (Society of Biblical Literature – Dissertation Series 109). Atlanta, Scholars Press, 1989. II-260 p. 14 × 21,5. Cloth: $16.95 ($10.95); paper: $10.95 ($7.95).

Kadžaia, Lamara (Hrsg.), *Die älteste georgische Vier-Evangelien-Handschrift*. Aus dem Georgischen übersetzt von Heinrich Greeven und Michael Job. Teil 1: Prolegomena. Bochum, Studienverlag Norbert Brockmeyer, 1989. XI-99 p. 14 × 21. DM 16,80.

Kieffer, René, *Le monde symbolique de Saint Jean* (Lectio Divina 137). Paris, Les Editions du Cerf, 1989. 118 p. 13,5 × 21,5. 88 FF.

Melanchthon, Philip, *Paul's Letter to the Colossians*. Translated by D. C. Parker. Sheffield, Academic Press, 1989. 126 p. 14 × 22. £21.50 – $36.50.

Quast, Kevin, *Peter and the Beloved Disciple*. Figures for a Community in Crisis (JSNT Supplement Series 32). Sheffield, JSOT Press, 1989. 236 p. 14 × 22. £25.00 – $43.40.

Towner, Philip H., *The Goal of Our Instruction.* The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles (JSNT Supplement Series 34). Sheffield, JSOT Press, 1989. 346 p. 14,5 × 22. £26.50 – $46.50.

Vanhoye, Albert, S.J., *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews* (Subsidia Biblica 12). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989. IX-120 p. 16,5 × 24. Lit. 16.000.

Van Voorst, Robert E., *The Ascents of James.* History and Theology of a Jewish-Christian Community (SBL Dissertation Series 112). Atlanta, Scholars Press, 1989. XI-202 p. 14 × 21,5. Cloth: $14.95 ($9.95); paper: $9.95.

Wedderburn, A. J. M. (ed.), *Paul and Jesus.* Collected Essays (JSNT Supplement Series 37). Sheffield, JSOT Press, 1989. 207 p. 14 × 22. £20.00 – $35.00.

Varia

Adamson, James B., *James.* The Man and His Message. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1989. XXII-553 p. 13,5 × 21,2. £23.50.

Al-Assiouty, Sarwat Anis, *Origines Égyptiennes du Christianisme et de l'Islâm.* Résultat d'un siècle et demi d'archéologie. Jésus: réalités historiques – Muḥammad: évolution dialectique (Recherches comparées sur le Christianisme Primitif et l'Islâm Premier III). Paris, Letouzey & Ané, 1989. 296 p. 15 × 21. 118 FF.

Aphraate le Sage Persan, *Les exposés.* Tome II (Exposés XI-XXIII). Traduction du Syriaque, notes et index par Marie-Joseph Pierre (Sources Chrétiennes 359). Paris, Le Cerf, 1989. 524-1042 p. 12,5 × 18,5. 290 FF.

Babcock, William S., *Tyconius: The Book of Rules* (Texts and Translations 31 – Early Christian Literature Series 7). Atlanta, Scholars Press, 1989. XII-153 p. 15 × 22,7. Cloth: $14.95 ($9.95); paper: $9.95 ($7.95).

Bartlett, John R., *Edom and the Edomites* (JSOT Supplement Series 77 – PEF Monograph Series 1). Sheffield, JSOT Press, 1989. 281 p. 14,5 × 22. £14.50 – $20.95.

Caquot, André – **de Tarragon,** Jean-Michel – **Cunchillos,** Jesús-Luis, *Textes ougaritiques.* Tome II: Textes religieux, rituels, correspondance (Littératures anciennes du Proche-Orient 14). Paris, Les Editions du Cerf, 1989. 479 p. 12,5 × 19,5.

Cathcart, Kevin J. – **Healey,** John F. (eds.), *Back to the Sources.* Biblical and Near Eastern Studies. Dublin, The Glendale Press Ltd., 1989. 191 p. 16 × 24. £19.50.

Chouraqui, André, *Il pensiero ebraico* (Leggere oggi la Bibbia 3.10). Brescia, Editrice Queriniana, 1989. 113 p. 13 × 21. L. 15.000.

Clabeaux, John J., *A Lost Edition of the Letters of Paul.* A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion (The CBQ Monograph Series 21). Washington, The Catholic Biblical Association, 1989. XIV-183 p. 15,2 × 22,7. $8.50.

Comblin, José, *La forza della Parola* (La Missione 11). Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 1989. XVI-463 p. 14 × 21,5. Lit. 34.000.

Cusson, Gilles, S. J., *The Spiritual Exercises Made in Everyday Life.* A Method and a Biblical Interpretation (Modern Scholarly Studies about the Jesuits, in English Translations – Series II: 8). St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1989. IX-161 p. 15,5 × 23,5. $15.95.

Dearman, Andrew (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (Archaeology and Biblical Studies 2). Atlanta, Scholars Press 1989. XII-324 p. 15,4 × 22,8. Cloth: $19.95 ($12.95); paper: $12.95 ($8.95).

Deshayes, Henry, *Chercher Dieu dans la Bible.* Paris, Letouzey & Ané, 1989. XII-195 p. 16 × 23. 120 F.

Durrwell, François-Xavier, *L'Esprit du Père et du Fils* (Maranatha 18). Paris, Médiaspaul, 1989. 73 p. 13,2 × 20. 54 FF.

Girón Blanc, Luis-Fernando, *Midrás Exodo Rabbah I* (Biblioteca Midrásica 8). Valencia, Institución S. Jerónimo, 1989. VI-190 p. 16,5 × 24.

Gjergji, Lush, *Tutta la nostra vita è dire « Grazie » e « Perdono ».* Bologna, EMI della Coop. SERMIS, 1989. 127 p. 13 × 19. Lit. 9.000.

Goldhahn-Müller, Ingrid, *Die Grenze der Gemeinde.* Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian (Göttinger Theologische Arbeiten 39). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. IX-406 p. 16,5 × 24. Kart. DM 84,–.

Habra, Georges, *La foi en Dieu incarné.* Tome I. Justification rationnelle. Paris, Cariscript, 1989. 273 p. 14,5 × 21,5.

Jungmann, Josef A., *The Place of Christ in Liturgical Prayer* (translated by A. Peeler). London, Geoffrey Chapman, 1989. 300 p. 13,5 × 21,5. £12.50.

Magne, Jean, *Logique des sacrements* (Origines chrétiennes III). Paris, chez l'auteur, 1989. 247 p. 15,5 × 23,5. 148 FF.

Magne, Jean, *Logique des dogmes* (Origines chrétiennes IV). Paris, chez l'auteur, 1989. 247 p. 15,5 × 23,5. 148 FF.

Malamat, Abraham, *Mari and the Early Israelite Experience.* The Schweich Lectures on Biblical Archaeology 1984. Oxford, Clarendon Press, 1989. XIII-161 p. 16 × 25,5. £22.50.

McKnight, Edgar V., *Post-Modern Use of the Bible.* The Emergence of Reader-Oriented Criticism. Nashville, Abingdon Press, 1988. 288 p. 13 × 21,4. $15.95.

Niederwimmer, Kurt, *Die Didache* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 329 p. 17 × 25. DM 94,–.

Radice, Roberto, *Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria.* Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica (Studi e testi 7, Vita e Pensiero) Milano, Università del Sacro Cuore, 1989. 444 p. 15 × 21,7. Lit. 40.000.

Rousseau, François, *La poétique fondamentale du texte biblique.* Le fait littéraire d'un parallélisme élargi et omniprésent (Recherche nouvelle série 20). Montréal, Les Editions Bellarmin-Paris, Les Editions du Cerf, 1989. 290 p. 15 × 24.

Saldarini, Anthony J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society.* A Sociological Approach. Edinburgh, T &T Clark, 1989. X-325 p. 15,5 × 24. £19.95.

Spier, Erich, *Der Sabbat* (Das Judentum. Abhandlungen und Entwürfe für Studium und Unterricht 1). Berlin, Institut Kirche und Judentum 1989. 220 p. 15 × 20,5.

Tabasco, Anthony J. (ed.), *Blessed Are the Peacemakers.* Biblical Perspectives on Peace and its Social Foundations. Mahwah, Paulist Press, 1989. VII-184 p. 13,7 × 20,1. $8.95.

Van Beek, Gus W. (ed.), *The Scholarship of William Foxwell Albright.* An Appraisal (Harvard Semitic Studies 33). Atlanta, Scholars Press, 1989. X-73 p. 16,6 × 23,4. $16.95 ($10.95).

Waetjen, Herman C., *A Reordering of Power.* A Socio-Political Reading of Mark's Gospel. Minneapolis, Fortress Press, 1989. XX-257 p. 13,9 × 21,5.

Weber, Hans-Ruedi, *Esperimenti di studio biblico.* Nuovi metodi e tecniche (Piccola biblioteca teologica 20). Torino, Claudiana Editrice, 1989. 240 p. 14,5 × 21. Lit. 24.000.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - ROMA